دراسات أنتروبولوجية

كليفورد غيرتز

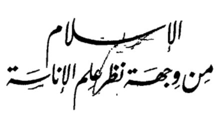
# الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة

## التطوّر الديني في المغرب وإندونيسيا

ت...

أبـ... ـد باقادر

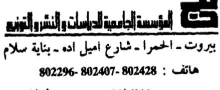
دار المنتخب العربي


الإسلام
من وجهة نظر علم الإناسة

الطبعة الأولى

1413هـ - 1993م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان




بيروت - الحمرا - شارع أميل اده - بناية سلام
هاتف : 802428 -802407 -802296
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان
تلكس : 20680 -21665 LE M.A.J.D

كليفورد غيرتز

# الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة

## التطوّر الديني في المغرب وإندونيسيا

ترجمة

أبو بكر أحمد باقادر

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

هذه الترجمة العربية لكتاب :

**Glifford Geertz**

# Islam Observed:

# Religious Development in Marocco and Indonesia

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة المترجم

يسرني أن أقدِّم كتاب كليفورد جيرتس للقارىء العربي ، وهو كتاب من أبرز الكتب العلمية التي صدرت منذ أكثر من عقدين والتي لعبت دوراً بارزاً في الحقل العلمي الذي تنتمي إليه ، بل ربما كان باستطاعتنا أن نقول إنه تكون حول طرحها العلمي مدرسة فكرية أخذت في التوسع في نشر أبحاثها ومن ثم في تأثيرها على الدارسين والباحثين في حقل الدراسات الأنثروبولوجية عن العالم الإسلامي وعلى وجه الخصوص المغرب الأقصى .

وقبل أن ألخص أهم منطلقات كتابنا هذا ، ينبغي أن أشير إلى أن المؤلف ، كليفورد جيرتس ، يعد واحداً من أعظم علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين ، ليس فقط بدراساته الميدانية العميقة ، ومدرسته التي تشكلت حوله على أيدي تلاميذه ومريديه وإنما أيضاً بسبب إسهاماته العميقة في النظرية والمنهج الأنثروبولوجي المعاصر . إذ تميز عن غيره بما عرف بالوصف السميك ، للمشاهدات الميدانية وما يعرف بالتحليل الرمزي وتحليل المعنى للأنساق الثقافية .

ومنهجه عبارة عن امتداد لمنهج ماكس فيبر والفرد شوتس والظواهريين الجدد مثل بيتر برغو وتوماس لوكمان وغيرهم . وهو منهج يتطلع إلى تعميق النظر في المشاهد الميدانية في محاولة لتفسيرها والتعرف على كنهها وجوهرها العميق . ومثل هذا المنهج يتميز عن غيره من المناهج ، المستخدمة في العلوم الاجتماعية ، بميله الفلسفي وإحاطته بالجوانب التاريخية لكن ، بطبيعة الحال من أجل التمكن من السبر والغوص عميقاً في أغوار المجتمع المدروس في محاولة لفك أسراره وفهمه كما يفهمه أصحابه من

الداخل ، على الرغم من أن الدارس يدرس المجتمع من خارجه !

وبطبيعة الحال منهج كهذا ، يخرج على الكثير من أرتوذكسيات المناهج العلمية المعتمدة ، سيجد نفسه وبالضرورة في صدام مباشر مع المدارس القائمة ، ولقد اضطر جيرتس إلى أن يقوم بعملية نقد عميقة للمناهج السائدة موضحاً نقاط ضعفها وجوانب تقصيرها في كتبه ومقالاته بل وأن يعبر عن توجهه النظري والمنهجي في كتاب مستقل يستعرض فيه رأيه أو بالأصح تصوره النظري في المسائل التي انتقدها غيره من العلماء . ولقد خصصت مجلة علم الأنثروبولوجيا المعاصرة (Current Anthropology) وهي أهم مجلة علمية متخصصة ـ على غير عادتها ـ مقالاً طويلاً عن منهجية جيرتس ( في العادة لا تكتب مثل هذه المقالات إلاّ في حالات الوفاة ) في مجلدها (25) العدد (3) عام 1984 ، وتوضح هذه المقالة عمق الجدل بل وضراوته ، بين التأييد والرفض ، في الأوساط العلمية ، لكن في النهاية توضح المقالة مدى تأثير نظريات وأعمال جيرتس في حقل علم الأنثروبولوجيا وكيف أن على العلماء والدارسين أن يكونوا على دراية وعلم بآرائه وطروحاته .

وكليفورد جيرتس ، كعالم أنثروبولوجي ، قام بالعديد من الدراسات الميدانية الهامة جداً في كلٍ من أندونيسيا والمغرب . ولقد نشر عن أندونيسيا عدة كتب منها : عن التجار الصغار والأمراء والدين في جزيرة جاوه والزراعة وتأثيرها على الحياة الاجتماعية الأندونيسية وعن الأنساب والبنية في جزيرة بالي . هذا ولقد نشر العديد من المقالات العلمية عن أندونيسيا منها على سبيل المثال مقالته عن مسرح خيال الظل ، الذي أوضح كيف أنه يمثل سلاح السياسة الفعلية في أندونيسيا. أما عن المغرب فلقد نشر كتاباً مشتركاً هاماً مع رروزن وزوجته بعنوان « المعنى والنظام في المغرب » . وتعد مقالته عن السوق في المغرب واحدة من كلاسيكيات الدراسة الأنثروبولوجية عن العالم العربي .

أما تلاميذه ومريدوه فهم على ما يبدو في ازدياد وربما لن نكون مبالغين إن قلنا إن دراسات ديل إيكلمان وبول رابنو وكاربانازو وغيرهم تمثل بصورة عملية عن مدى تأثير مدرسة « جيرتس » على الدراسات الميدانية على مجتمعات المغرب المحلية . ولقد لاحظت أن مدرسة جيرتس ، كما أخبرتني بذلك لوسيت فالغيسي ، ذات تأثير واضح على المدرسة الفرنسية الأنثروبولوجية المعاصرة ، وخاصة مدرسة الحوليات .

وجيرتس أتباعه ومناوئوه في بريطانيا وربما كان الجدل القائم بينه وبين أرنست جيلنر من أبرز أنواع الجهد والجدل العلمي المتقدم حول منطقتنا من الناحية الأنثروبولوجية .

أما الكتاب الذي نقدمه للقارىء ، فهو كما ذكرت واحداً من أخطر وأهم طروحات جيرتس ، حاول أن يقدم فيه نظرية شمولية عن العالم الإسلامي ، وعلى الأقل طرفي العالم الإسلامي ( أندونسيا والمغرب ) . والنظرة التي قدمها ، أو بالأصح المشروع الطموح الذي قدمه ، أصبح مسودة للعمل الميداني الذي يقوم به تلاميذه ومريدوه عن المغرب على وجه الخصوص ومن هنا تكمن أهمية وخطورة هذا المشروع .

ولأهمية ما كتبه جيرتس ، ولتأثيره في الدارسين والعاملين ( خاصة الدبلوماسيين ، إذ أخبرني أحدهم أنه من المراجع الأساسية للعاملين منهم في المنطقتين ) رأيت أن أنقله ، كما هو للقارىء العربي ، خاصة المختص بهذه العلوم والمطلع على هذه الدراسات ، ليعلم الأساس والمنظور النظري الذي تقوم عليه ومن ثم تتم عملية تقدم وأحيانا محاكمة هذه الدراسات بناءً على هذه المعرفة الدقيقة .

وإذا كان لي تعليق على كتاب جيرتس ، فإنني أرى أنه يشكل في بعض أجزائه صدمة عنيفة لنا فيما يتعلق بما يراه الآخرون منا . إضافة إلى أنه يقدم لنا فكرة هامة عن الطريقة التي يدرسنا بها من هم خارجنا ، ولكن في الوقت نفسه يحاولون أن يكونوا موضوعيين ، بكل أبعاد حياتنا : الدينية والتاريخية والسياسية والاجتماعية والثقافية ، وكيف ان هذه الأبعاد ليست فقط تتداخل وتمتزج ببعضها البعض وإنما أيضاً تؤثر في مسيرتنا التاريخية الثقافية وفي تشكلنا المستمر .

إن كتاب جيرتس ، بكل عنفه بل ربما أخطائه ، يقدم لنا درساً نحن الأولى بالعناية به والاهتمام بمحتواه ، أولاً لنعي ما يفكر به الآخرون عنا ولأن هذا الإطار أصبح ـ للأسف ـ الإطار الأكثر شيوعاً وسيادة بين الدارسين الغربيين لفهم وبالضرورة العمل ـ خاصة من ناحية التخطيط السياسي ـ معنا وضدنا . وأنا وعلى الرغم من نقلي الكتاب للقارىء العربي لا أتفق مع ما قاله جيرتس ، لكنني في الوقت نفسه أعتقد أن ما قاله ـ مهم ـ يستحق منا جهد الإطلاع وربما النقد والتعرية . وهو ما أود في هذه اللحظة ـ على الأقل ـ أن أترك للقارىء المتخصص الفطن القيام به ،

على أنني ربما سأعود إلى عملية النقد في عمل آخر لي مستقل .

وختاماً أود أن أشكر كل من اطلعوا على مخطوطة الترجمة وأشاروا علي بالعديد من التصويبات والتعديلات ، وأخص منهم بالشكر د . محمود الشهابي وأ . حسين بافقيه ود . محمد فتيح لهم جميعاً شكري وتقديري . وأود أن ألفت القارىء الكريم إلى أن جيرتس يتميز بأسلوب أدبي راق ولكن في غاية التعقيد ، لذلك إن لمست في الترجمة شيئاً من هذا فهو من أثر ذلك التعقيد الذي للكاتب الأصلي، ويعلم الله كم حاولت جاهداً أن أنقل النص في إشراقة عربية تسهل قراءته وفهمه ، أرجو أن أكون قد وفقت .

والله من وراء القصد .

**أبو بكر أحمد باقادر**

# توطئة

قال الشاعر ت . اس . اليوت : « يستعير الشعراء ذوو المستوى الرديء على حين يسرق الشعراء المجيدون » . لقد حاولت في الصفحات التالية ، على أي حال ، أن أكون من الشعراء المجيدين وأن آخذ ما أحتاجه من بعضهم وأن أدعي دون خجل أن ما أخذته منهم من أفكار هي من أفكاري . على أن السرقة من هذا النوع عامة وغير معرفة تعريفاً دقيقاً ، بل ربما كانت عملية لا واعية في الاختيار والانتقاء ، إنها عملية انغماس وإعادة صياغة ، ولذلك فإنه بعد فترة يصبح من غير الواضح من أين اقتبس الفرد أفكاره ، وكم منها له وكم منها من عند غيره . وربما كان كل ما يعرفه وإن كان ذلك أيضاً بصورة جزئية ، أولئك الذين أثروا فيه أو تأثر بهم بشكل أساسي ، مع التأكيد على صعوبة نسبة أفكاره أو عباراته إلى شخصية معينة محددة ، وعليه فإنني أود أن أسجل أن طريقتي في دراسة الدين المقارن قد شكلها تفاعلي بالقبول والرفض علمياً مع مناهج ومفاهيم تالكوت بارسونز وكلايد كلكهون وادوارد شيلز وروبرت بيله وولفرد كانتول سميث ، ويتضح الحضور العلمي لهؤلاء العلماء عادة في صيغة ، قد لا ترضيهم ، في كافة صفحات هذا الكتيب . وكذلك يبرز في ثنايا الكتيب تأثير عبقري أثر في أعمالهم وعملي ألا وهو « ماكس فيبر » . أما بالنسبة للحقائق التاريخية فذلك شيء آخر ، حيث إنني اعتمدت على مراجع يمكن العودة إليها في سجل المصادر بنهاية الكتاب .

ولقد حاولت في فصول أربعة مختصرة ـ ألقيت أصلاً في مؤسسة تيري كمحاضرات عن الدين والعلوم في عام 1967 بجامعة « ييل » ـ أن أقوم برسم إطار عام لدراسة تحليلية مقارنة للدين وأن أستخدم ذلك الإطار لدراسة تطور الإسلام في

ظل حضارتين متباينتين هما « اندونيسيا » و « المغرب » . وبمجرد ذكر مثل هذا البرنامج ، يبرز نوع من عدم فهم الواقع ، فمقارنة ثقافتين عبر فترة تزيد عن ألف سنة لا يمكن ، بأي حال ، اختصارها في حوالى أربعين ألف كلمة ، خاصة إذا ما كنا نأمل بالإضافة إلى ذلك أن نفسر اتجاه تطويرهما للحياة الروحية في ظل بعض الاعتبارات العامة . ولا شك أن مثل هذا الابتسار والتلخيص سيكون سطحياً ومشوهاً في نفس الوقت .

لكنه مع كل ذلك هناك ما يمكن قوله ، حتى في خطوطه العامة الأولية ، عن البحوث العلمية عن الاسلام في اندونيسيا والمغرب ، على أننا ربما لا نطمع في هذه المرحلة في أكثر من حديث عن الخطوط العامة في حقل ( الدراسة المقارنة للدين ) التي لم تزل في مراحل طفولتها . ولقد اعتمدت في رسم هذه الخطوط العامة الأولية على الدراسات الميدانية التي قمت بها شخصياً لهذين المجتمعين ، فلقد درست ما بين 1952 ـ 1954 وعلى مدى عامين الحياة الدينية والاجتماعية في مدينة صغيرة في شرق وسط جزيرة جاوه وكذلك تتبعت مواضيع عديدة في جاكارتا وجوغجاكارتا وعدت في عام 1957 مرة أخرى إلى أندونيسيا مركزاً جهودي على دراسة جزيرة بالي ، على أنني قضيت بعض الوقت في سومطره ووسط جاوه . ولقد قمت بأبحاث مماثلة في 1964 و 1965 في المغرب مهتماً أساساً بمدينة صغيرة ذات أسوار في وسط البلاد ، على أنني قمت بزيارات عديدة لمدن المغرب عموماً . فعمل عالم علم الإنسان يتجه ، بغض النظر عن موضوع اهتمامه ، لأن يكون تعبيراً لتجربته البحتة ، وبلغة أوضح مما فعلته تجربته الميدانية فيه ، ويصدق هذا بصورة كبيرة في حالتي . فلقد كانت الدراسة الميدانية مثمرة علمياً ليس فقط في بلورة مجموعة افتراضات محددة بل أيضاً كمصدر لأنماط عديدة لتفاسير اجتماعية وثقافية لظواهر اجتماعية مختلفة . وغالبية ما رأيته ( أو على الأقل ما أعتقد أنني رأيته ) في محيط التاريخ الاجتماعي العريض الذي درسته كان في حدود مدن وقرى القطر فقط .

وقد يتساءل عدد من المختصين وعلى وجه الخصوص المؤرخون وعلماء السياسة والاجتماع والاقتصاد عن مدى إمكانية الدفاع عن مثل هذه المنهجية : أليس من الخطأ أن نقرأ أطراف أو إطار حضارة ما : إقتصادها القومي أو نظامها السياسي والطبقي من خلال تفاصيل نظام اجتماعي مصغر بغض النظر عن مدى المعرفة

الوثيقة به ؟ أليس من التبسيط أن نفترض أن هذا الشق الاجتماعي المصغر ـ لمدينة أو قرية بل حتى لمنطقة ـ هو نموذج أو مثال للقطر كله ؟ أليس من العبث التنبؤ بشكل الماضي على أساس معلومات محددة في الحاضر ؟ .

والإجابة على كل هذه الأسئلة وأسئلة أخرى شبيهة بها هي بالطبع « نعم » ، إنها غير صحيحة ومخطئة وتبسيطية وسخيفة بل وغير ممكنة . لكن مثل هذه الأسئلة ليست في مكانها الصحيح . فعلماء علم الإنسان حقاً لم يعودوا يحاولون إحلال فهم محدد ضيق على حساب وسائل فهمية أخرى أو أن يقلصوا أمريكا إلى جونزفيل أو المكسيك إلى نيوكاتان . فهم يحاولون ( أو بدقة أكثر أنا أحاول ) أن يكتشفوا الإسهامات التي يمكن أن تقدمها محاولات الفهم المحدودة للتفاسير الأخرى الشاملة ، وماذا يقود إلى التفاسير العامة وبالذات ما يمكن أن تقدمه النتائج من الدراسات الميدانية الدقيقة المحددة . وأنا شخصياً لا يمكنني أن أرى كيف يمكن أن يختلف ذلك ، فيما عدا المحتوى ، عما يفعله المؤرخ أو المختص في العلوم السياسية أو الاجتماع أو الاقتصاد ، على الأقلّ ، حينما يتحول من تصوره الخاص لجونزفيل أو يوكاتان ويبدأ في التوجه أو التأمل في المشاكل العامة من خلال ما درسه . إن قيمتنا كعلماء مختصين إنما تكمن فيما يمكن أن نسهم به في عملية فهم الحياة الإنسانية الاجتماعية التي لا يمكن لأحد أن يعالجها معالجة وافية دون عون ومساعدة من زملائه .

وحقيقة أن انطباعات علم الإناسة إنما تتشكل من خلال الدراسة الميدانية المستفيضة لأوضاع معينة لا تلغي هذه الانطباعات . لكن إذا ما طبقت هذه الانطباعات على أوضاع خارج حدودها الأصلية وأصبحت تشكل التفسير العام فإن مصداقيتها عندئذ لا يمكن أن يدافع عنها . ويجب أن تفحص تفسيرات علماء الإناسة ، مثلما تفحص كافة الافتراضات العلمية ، الراديكالية المجنونة ، أو لجبروت وطغيان الحتمية التاريخية .

لقد قرأ هذا العمل كل من لويد فولرز وهليفرد جيرتس ولورنس روزن ودافيد شنايدر وميلفورد شابيرو . وقدموا الكثير من النصح والتوجيه والاقتراحات التي اهتممت بها واستخدمت بعضها . . إنني أشكرهم جميعاً عظيم الشكر .

# الفصل الأول

## بلدان وثقافتان

أصعب ما يمكن أن يفهم في كل أبعاد الثورة غير المؤكدة التي في حالة تشكل في دول آسيا وإفريقيا الجديدة هو الدين . فهو بعد لا يمكن أن يحسب أو يقاس كالتغير الاقتصادي مثلاً . وهي تغيرات في معظمها ليست واضحة بسبب الانفجارات التي يسجلها التطور السياسي : مؤامرات واغتيالات وثورات تقلب الحكم وحروب حدود وانتفاضات وانتخابات هنا وهناك . ومع إدراكنا أن بعض المؤشرات التي يمكن الاعتماد عليها في تفسير هذه التغيرات مثل عملية التحضر وتقوية الولاء الطبقي ونمو وتوسع الأنساق المهنية وغيرها هي أكثر ندرة وهي في النشاط الديني أقوى سواء أخذ قوالب ومضامين جديدة لمحتويات فكرية قديمة أو لبس أفكاراً جديدة في قوالب قديمة . فلا يصعب فقط اكتشاف الطرق التي تتشكل فيها التجارب الدينية المتغيرة ، وإنما من غير الواضح أيضاً ما هي نوعية الأشياء التي يجب على الشخص أن يلاحظها حتى يعرف ذلك التغير .

لقد واجهت الدراسة المقارنة للدين ، وبصورة دائمة ، هذه المشكلة : مشكلة عدم تحديد موضوع دراساتها . والمشكلة ليست مشكلة صياغة تعاريف للدين . فلدينا العدد الكافي من تلك ، بل ربما كانت كثرتها أحد أسباب هذه المشكلة . إنها مشكلة اكتشاف ماهية أنواع المعتقدات والممارسات التي تساعد أياً من الأديان وتحت أية ظروف . ومشكلتنا ـ وعلى ما يبدو تتطور فيها الحالة إلى ما هو أسوأ ـ هي ليست تعريف الدين وإنما إيجاده .

قد يبدو هذا غريباً . فماذا يوجد في تلك المجلدات الضخمة عن الأساطير

الطوطمية وطقوس الانتقال من طور إلى طور والمعتقدات والممارسات الشامانية إلى آخره والتي جمعها الإثنوجرافيون بهمة عجيبة على طوال قرن ؟ أو كـذلك في تلك المجلدات الضخمة الصعبة على الفهم العسيرة على القراءة التي كتبها المؤرخون عن تطور القانون اليهودي أو الفلسفة الكنفوشية أو اللاهوت المسيحي ، أو الدراسات الاجتماعية العديدة عن مؤسسات اجتماعية مثل نظام الطوائف في الهند أو الفرق في الإسلام وعبادة الإمبراطور في اليابان وأضاحي البقر في إفريقيا ، ألا تحتـوي هذه المجلدات كلها على شيء من موضوعنا ؟ والإجابة بسهولة هي لا . إنها تحتوي على سجل لبحثنا عن موضوعنـا . على أن البحث لم يكن بـدون نجاح ومهمتنـا هي المحافظة على الاستمرار والتوسع والنجاح . ولكن الهدف من الـدراسة المنتـظمة للدين يجب أن يكون على أي حال ، ليس فقط مجرد وصف أفكار وأفعال ومؤسسات وإنما تحديد كيفية وخصوصية بعض الأفكار أو الأفعال أو المؤسسات في المحافظة أو الفشل في المحافظة على الواقع أو حتى أن تكون مصدر اليقين الديني ذاته بمعنى البقاء على بعض المفاهيم التي تتخطى الزمان في تحديد مفهوم الحقيقة والواقع .

ليس هنالك ما هو غريب أو محدد في ذلك . فكل ما يعنينا هنا هو وجوب التفريق بين الموقف الديني تجاه التجربة ونوعيات الأجهزة الاجتماعية التي اكتسبت مع الوقت القدرة والنضج بحيث تمكن من انتقال الدراسة المقارنة للدين من مجرد حب استطلاع متقدم لجمع المعلومات إلى نوع من العلم ليس بالمتقدم جداً أو من حقل يقتصر فيه الاهتمام بمجرد التسجيل والتصنيف أو ربما ينحصر حتى في محاولة للتوصل إلى نتائج عامة ، قد تكون موضع قبول بين العلماء المشتغلين في هذا الحقل العلمي أو بين من لهم اهتمامات علمية بهذا الموضوع وإن لم يكن من المشتغلين بالدين المقارن . وسيكون صعباً علينا أن نتقدم في تحليل التغير الديني ـ أي بيان ماذا يحدث للدين حينما تتغير وسائله ـ إن لم يكن واضحاً لنا ماهية وسائله وكيف أن هذه الوسائل تساعد على التغير .

وبغض النظر عن المصادر المتاحة للدين أمام الأفراد أو الجماعات ، فإنها دونما شك محفوظة في هذا العالم في لغة وصيغ رمزية وترتيبات اجتماعية . ويشمل الدين ـ أو على الأقل محتواه المحدد ـ صوراً واستعارات وتشبيهات يستخدمها معتنقوه لوصف وتحديد الحقيقة . وهنالك فرق عظيم كما أوضح مرة كنيث بروك فيما إذا سمينا الحياة

حلماً أو حجاً أو متاهةً أو احتفالاً ، كما هو الحال في وصف الأديان للحياة الدنيا . لكن مثل هذا العمل الديني ـ في تطوره التأريخي ـ يعتمد على مؤسسات وعلى تفسير المؤمنين وفهمهم لهذه الصور والتشبيهات . وفي الحقيقة ليس من السهل فهم المسيحية مثلاً بدون جريجوري كما لا يمكننا الإحاطة بها دون فهم للمسيح . ولا يمكن فهم الإسلام بدون العلماء كما لا يمكننا فهمه دون النبي محمد أو أن نفهم الهندوسية بدون فهم نظام الطوائف كما لا يمكننا أن نفهمها دون أن نفهم الفيدا وهكذا الأمر بالنسبة للأديان الأخرى . وربما كان الدين طعماً يُرمى للعلم ، لكن يجب أن يكون طعماً معتبراً ويجب أن يكون هنالك من يرميه .

إذا كان هذا مقبولاً ( وفي الواقع إن لم يكن مقبولاً فإن النتيجة المترتبة على ذلك هي سحب الدين ليس فقط من حدود الفحص العلمي والجدل العقلاني بل أيضاً من الحياة كلها ) فإن أي ملاحظة عابرة للحالة الدينية في الدول الحديثة إجمالاً أو في كل واحد منها على انفراد ستوضح الاتجاه الرئيسي للتغير : فهل المؤسسات والصور والتشبيهات والاستعارات الدينية التي تغذيها القيم الكلاسيكية ما تزال تحتفظ بمعانيها القديمة في ظل الظروف المستجدة في الدول الجديدة . إن السؤال الإناسي العميق هو : ماذا يفعل الإنسان ذو الحساسية الدينية مع المجتمع حينما تبدأ قوة التدين في الضعف ؟ وماذا يفعل حينما تتغير التقاليد ؟ .

بطبيعة الحال يفعل كافة الأشياء ويفقد حساسيته أو يوجهها إلى غليان إيديولوجي ، أو يتبنى معتقداً مستورداً ، أو يتقوقع على نفسه بل ربما تعلق بشدة أقوى بالتقاليد البالية ، محاولاً أن يعيد صياغة تلك التقاليد صياغةً أكثر فعالية ، أو يقسم نفسه إلى نصفين ، نصف روحاني يعيش في الماضي ونصف مادي يعيش في الحاضر ، أو يعبر عن تدينه في شكل نشاطات علمانية ، والقليل من الناس يفشل حتى في ملاحظة أن عالمهم يتغير أو أنهم يلاحظون فقط التدهور .

لكن مثل هذه الإجابات العامة ليست في الحقيقة مفيدة ، وهي كذلك ليست لأنها ذات صيغة عامة ولكن لأنها تمر بعجل على ما يريد معظمنا معرفته : نريد أن نعرف الوسائل والعمليات الاجتماعية والثقافية التي أدت بها هذه الحركات إلى الشك والحماسة الدينية والتحول العقدي والصحوة الدينية والوجدانية والتقوى العلمانية

والإصلاحية والازدواجية في الفكر أو أي شيء آخر كما نريد أن نعرف الصيغ المعمارية التي مكنت من قيام هذه التراكمات التي أدت إلى تغيرات أمور القلب .

غالباً ما يتجه عالم الإناسة في محاولته للإجابة على مثل هذه الأسئلة الكبرى إلى العالم العياني والخصوصي والجزئي . فنحن علماء الإنـاسة ، علماء المصغـرات في العلوم الاجتماعية ، أولئك الذين يهتمون بالتفاصيل . على أننا نأمل أن نجد في تلك النظرة المصغرة ما يمكن أن نتعلمه من المكبرات وأن نصل إلى الحقائق العامة خلال بحثنا ودراستنا لحالات خاصة . وأرجو ـ على الأقل شخصيـاً ، أن أناقش التغـير الديني في قطرين عملت فيهما لفترة لا بأس بها : أندونيسيا والمغرب ، مستخدماً هذه الروح والحماس . ويمثل كلٌّ من أندونيسيا والمغرب في الواقع ثنائياً شاذاً : فإحداهما بلد آسيوي مداري فوق متحضر به لمسة من الثقافة الهولندية والآخر جاف يميل إلى التقوى ومن بلدان المتوسط وله مسحة فرنسية ، ولكن من جهة أخرى ـ بالإضافة إلى أنهما جزء من العالم الإسلامي ـ فإنهما يقدمان حالة دراسية تعليمية للمقارنة ، فهما في آن واحد متشابهان ومختلفان مكـونان بـذلك نـوعاً من التـوضيح أو التعليق عـلى خصائص كل منهما .

وأكثر عناصر التشابه بينهما ، في رأيي ، هو انتماؤهما الديني ولكنه أيضاً من وجهة نظر ثقافية على الأقل أكثر العناصر اختلافاً . ويقعان في أقصى الطرف الشرقي والغربي في حدود شريط الحضارة الإسلامية الكلاسيكية الذي بزغ من شبه جزيرة العرب منتشراً على طول الخط الأوسط من العالم القديم ليصلهما . وبموقعهما يكونان قد شاركا في تلك الحضارة بطرق مختلفة وبدرجات مختلفة وبنتائج مختلفة . وكلاهما يتجه نحو مكة وإن كان طرفا العالم الإسلامي يسجدان في الاتجاه المعاكس .

والمغرب ، كبلد إسلامي ، أقدم بالطبع . فلقد كان اتصال الإسلام بالمغرب عسكرياً على أيدي الأمويين الذين استولوا على تركة الإسكندر « كل العالم المأهول » وذلك في القرن السابع الميـلادي بعد خمسـين عامـاً من وفاة النبي محمـد ( ص ) وبحلول منتصف القرن الثامن عشر أصبح الإسلام في المغرب قوة صلبة إن لم يكن القوة الوحيدة . فلقد تكونت قاعدة إسلامية فيه . وبدأ في القرون الثلاثة التالية عصر عظيم للإسلام البربري ، ذلك الإسلام الذي نظر ابن خلدون بعد ذلك إليه

نظرة حديثة بها خليط من الإعجاب الثقافي واليأس الاجتماعي . وانتشرت الدول الإصلاحية المشهورة الواحدة تلو الأخرى : المرابطون فالموحدون فالمرينيون لتكون ما يسميه الإستعمار الفرنسي بالمغرب غير المستخدمٹ لأشقخه ۃعفهمث وذلك ببناء القلاع والحصون والواحات فيما وراء الصحراء العربية والأنهار المحاطة بسياج وهضبة الاطلسي العالي والأراضي البور في المنحدر الجزائري إلى المغرب المستخدم ذي الجو المعتدل والذي تكثر فيه المياه المنحدرة من سهول الاطلسي ، مشيدين ومعدين بناء وتشييد مدن المغرب العظيمة مثل مراكش وفاس والرباط وسلا وتطوان . وهناك الأندلس المسلمة التي أخذوا ثقافتها وصهروها داخل ثقافتهم وأنتجوا مثيلاً مبسطاً للثقافة الأندلسية في الجزء الآخر التابع لهم .

والفترة التي تشكّل فيها المغرب كأمة دينها الإسلام وذلك في حوالى ( 1050 ـ 1450 ) قامت فيها عملية إعادة بناء مجتمع قبلي متداع ضمن مجتمع زراعي وحضري وانتعشت أطراف القطر والأجزاء الطبيعية القاسية خالقةً بذلك مجتمعاً متقدماً متطوراً في مركزه .

ومع مرور الزمن أصبح الفرق بين الحرفيين من العمال والنبلاء والعلماء والتجار الذين تجمعهم أسوار المدن العظيمة ، والفلاحين المنتشرين على جوانب الريف فرقاً وبوناً شاسعاً . فلقد تطورت المجموعة الأولى مكونةً مجتمعاً مستقراً يتمركز حول التجارة والحرف أما الأخرى فغير مستقرة كثيرة الحركة تتمركز حول الرعي والفلاحة . على أن الفرق بين الاثنتين مع ذلك أبعد من أن يكون مطلقاً . فلم يسكن الحضر وأهل الريف في عالمين ثقافيين مختلفين ، ولكن مع الأخذ في الاعتبار بأن هناك قلة كانت معزولة في المناطق المرتفعة ، وفي نفس الوقت تحت ظروف مختلفة . فلقد كان المجتمع الريفي والحضري حالتين مختلفتين داخل نظام أو نسق واحد . ولقد كانا يتفاعلان مع بعضهما البعض وإن كان هذا التفاعل في الغالب عدائياً إلا أنه كان مستمراً وُقدم الديناميكية المركزية للتغير التاريخي في المغرب منذ تأسيس فاس في بداية القرن التاسع إلى استيلاء الفرنسيين عليها في بداية القرن العشرين .

ولقد كانت هنالك أسباب لذلك . أولا : كما ذكرنا ، كانت المدن في أصلها

تكوينات قبلية ولحظات تدخل عابرة وبقيت في المعظم كذلك . فلقد كـانت كل مرحلة حضارية رئيسية ( وفي الواقع كانت حتى معظم الحالات الصغرى كـذلك أيضاً ) تبدأ بتوسيع البوابات على يد قائد محلي طموح ، عادة ما يكون حماسه الديني هو مصدر طموحه ورئاسته . **ثانياً** : لقد كان تدخل البدو العرب المقاتلين في السهول الغربية والإغارة عليها في القرن الثالث عشر ، وحقيقة أن المغرب لا يقع في مركز العالم المنتج للحبوب وإنما يقع في حدوده البعيدة ، هذه العوامل منعت من تطور ثقافة فلاحية ناضجة كان يمكن أن تحيط برجال القبائل وسمحت لهم باستنزاف الإتاوات والضرائب من الفلاحين ، وجعلتهم أكثر استقلالاً ليتصرفوا على سجيتهم وبطرقهم المختلفة ، وفي الواقع لم تكن الحياة الحضرية ولا الريفية ممكنة . فلقد حاولت المدن تحت إمرة الوزراء والسلاطين أن تسيطر على القبائل المقاتلة وأن تصل ما بين المدن ، لكن أبناء القبائل استطاعوا أن يبقوا طلقاء ومستقلين . ولقد كان عدم التيقن في كل من الرعي والزراعـة في ذلك الـطقس المتقلب ، وغير المعـطاء طبيعياً والبيئـة غير المستخدمة تماماً سبباً في دفع رجال القبائل ، أحياناً ، إلى المدن ، كلاجئين إن لم يكونوا فاتحين وذلك عن طريق مسالك جبلية أو شعاب صحراوية أحياناً ، وأحياناً أخرى عن طريق إحاطة المدن ومنع طرق التجارة التي عـاشوا عـلى استغلالهـا . ويتكون البناء السياسي للمغرب التقليدي من نمطين اقتصاديين متداخلين يحاولان طبقاً لما تسمح به الفصول والظروف أن يطعم أحدهما الآخر .

**وثالثاً** : لم تكن المدن مجموعات جزر واضحة في بحر لا حدود له . فلم تكن سيولة الحياة المدينية أقل من سيولة الحياة الريفية وإن كانت نوعاً ما أكثر انضباطاً بينما كانت صيغ المجتمع المحلي القبلي ، كما لخصتها ، تشبه تلك التي للمدن الكبرى . وفي الواقع كانت المدن من نفس الصيغ وتقوم على نفس المثاليات ، متلائمـة مع البيئات المختلفة . وما كان مختلفاً في المغرب التقليدي هو نوعية الحياة التي حاولت مجموعات مختلفة من الأجناس أن تعيشها أكثر من أن يكون اختلافـاً في الأوضاع الايكولوجية التي حاولوا أن يعيشوا فيها . لقد كانت النقوش الأندلسية التجميلية والفولكلور البربري وإدارة الحكم العربي تشكل أسلوب الحياة الأساسي ، وإذا ما أردنا أن نستخدم عبارة من عبارات عهد الحماية فإننا نقول إن المغرب الذي اختفى Le Maroc disparu، كان في كل مكان هو هو : كان انفعالاً سيالاً عنيفاً وصاحب

رؤى ومنحرف وغير عاطفي وفوق كل ذلك منضبط نفسياً . لقد كان مجتمعاً تحول الشيء الكثير فيه بسبب قوة الشخصية ومعظم الباقي إنما تغير بسبب الشهوة الروحية ، وفي داخل المدينة وخارجها كانت دوافعه هي سياسة الرجل القوي وتقوى الرجل الصالح واكتمالها الصغير والكبير ، والقبلي والحكومي ، يقع أو يكمن في شخصية فرد معين ، عند انتشارها . ولقد كانت الشخصية الرئيسية أو الصورة الرئيسية ، سواء كانت تهدم الأسوار أو تبنيها هي صورة الولي المقاتل المحارب .

ويظهر هذا على وجه الخصوص بجلاء في نقاط التحول العظيمة في التاريخ المغربي ، في شكل التغيرات المستمرة في الوجه السياسي الذي تختفي تحته الهوية الاجتماعية . فلقد كان ادريس الأول الذي بنى فاس في القرن التاسع هو أول ملك حقيقي للبلاد ، وهو من أحفاد النبي (ص) وقائد حربي عظيم ومصلح إسلامي مجدد . وربما لم يكن ليكون ملكاً لولا وجود الخصلتين الأخيرتين فيه . ولقد تأسست كل من حركتي المرابطين والموحدين على أيدي مصلحين مجددين حال عودتهم من المشرق ، حيث كانوا مصممين ، ليس فقط على كشف الخطأ بل وتدمير حملته . ولقد جاء بعد نهاية ثورتهم في القرن الخامس عشر وسقوط نظامهم السياسي الذي أوجدته الثورة في المقابل ما يمكن أن يكون أعظم تزعزع أو تفكك روحي مرت به أو جربته البلاد : ما يسمى بالأزمة المربوطية . فلقد ظهر الأولياء المحليون ـ من أحفاد النبي ـ ورؤساء الطرق الصوفية وببساطة أي أشخاص يتمتعون بشخصية محببة يمكنها أن تظهر عملاً جذاباً ما ـ في كافة أنحاء القطر موجهين اهتمامهم للحصول على القوة لشخصهم وعلى هذا النحو بدأت فترة الفوضى التيوقراطية والحماس المذهبي وهي الفترة التي اختفت بعد مرور قرنين من الزمان فقط ، وإن كانت بقاياها لا تزال موجودة ، وذلك بظهور قيادة حفيد آخر من أحفاد النبي (ص) في الدولة العلوية التي لا زالت قائمة . وأخيراً حينما تحرك الفرنسيون والإسبان في عام 1911 م ، ليسيطروا مباشرة على البلاد ، عندئذ قامت مجموعة من المرابطين العسكريين جمعت أشتات الشعب أو على الأقل أجزاء منه كمحاولة شجاعة ويائسة لإعادة مجد النظام القديم : المغرب كما كان ، لكن أخذت هذه المحاولات الفاشلة المتكررة تختفي .

وعلى أي حال فإن السمة المميزة لذلك المغرب القديم ، فيما يهمنا هنا ، هو أن مركز الثقل الثقافي ليس كما نتوقع في المدن الكبرى وإنما في القبائل المتحركة الجوالة

الجسورة ، المتحدة أحياناً ، وبها تشكلت نبضات الحضارة الإسلامية في المغرب . فبغض النظر عن مدى تأثير العلماء الحضر ، الذين تعود أصولهم إلى الأندلس ، والذين شغلوا أنفسهم بالعلم عن الأحداث المحلية المعاصرة لهم ، واستطاعوا في خلايا قليلة مختارة وفي مناسبات محددة أن يقدموا الإسلام ، كان إسلام شمال إفريقيا ، وإلى حد كبير ما يزال ، أساساً دين الأولياء والصالحين والتشدد الأخلاقي والقوى السحرية والتقوى العنيفة ، وكان هذا كما يصدق على أزمة فاس ومراكش يصدق أيضاً على جبال الأطلسي أو الصحراء العربية .

وكما أرى ، فإن أندونيسيا حالة مختلفة تماماً ، فبدلاً من أن تكون مجتمعاً قبلياً هي أساساً مجتمع فلاحي وبالذات في قلبها القوي جاوه . ولقد شكلت زراعة الأرز المكثفة الأسس الرئيسية للقاعدة الاقتصادية لثقافتها لمدة ما زالت تحتفظ لنا بها السجلات . وبدلاً من الشيخ الدائم الحركة والجسور الموسع من موارده ومدعماً شهرته منتظراً فرصة كما هو الحال في المغرب ، نجد أن النموذج القومي الذي نلاحظه هنا هو الفلاح النشيط والمستقر الذي يعتني بزراعة أرضه ويسترضي جيرانه ويخدم أسياده . فالحضارة كانت تبنى في المغرب على أعصاب أما في أندونيسا فإنها تبنى على أساس الصبر .

إضافة إلى ذلك فإن الحضارة الأندونيسية الكلاسيكية لم تقم فقط على صخرة اقتصاد فلاحي وإنما قامت أيضاً على أسس هندوسية لا إسلامية . وعلى غير الصورة التي دخل بها الإسلام المغرب ، وصل الإسلام إليها بصورة جادة بعد القرن الرابع عشر فقط ولم ينتقل أساساً إلى منطقة عذراء باستثناء بعض الجيوب في سومطرة وبروناي وسلويس إذا أخذنا في اعتبارنا مسألة الثقافة العليا ، وإنما انتقل الإسلام إلى إحدى دول آسيا العظمى سياسياً وجمالياً ودينياً واجتماعياً ونقصد بهذه الدولة دولة جاوه الهندوسية البوذية التي بدأ الضعف يدب في أجزاء منها وإن كانت جذورها عميقةً جداً في المجتمع الأندونيسي ( وعلى وجه الخصوص جزيرة جاوه ) وبقيت بصمات هذه الجذور ليس فقط على إسلامها ولكن أيضاً على ما تركته الامبريالية الهولندية بل وحتى على القومية الحديثة . وربما يصدق على الحضارات ما يصدق على الناس ، فالأبعاد الأساسية لحضارة ما وشكلها الأولي يبقى على الرغم من مرورها بمراحل تغير عديدة ، فهي تبقى داخل قوالب بلاستيكية محتفظة بشكلها الأول .

فلقد كانت تلك الفترة في المغرب هي عهد الدولة البربرية التي على الرغم من خصوصيتها المحلية كانت تسير عموماً على أساس مثاليات ومفاهيم إسلامية ، أما في أندونيسيا فإنه كان عصر الدول الهندوسية العظيمة ـ ماترام وسنجوساري ، وكيدي ومادجالفيتي ـ تلك الدول التي تشكلت على أساس التقاليد المحلية ، وإن تأثرت بالنظريات والتصورات الكونية والمبادىء الميتافيزيقية الهندوسية . إن الإسلام في أندونيسيا لم يشكل حضارة جديدة وإنما استولى على حضارة قائمة .

إن هاتين الحقيقتين ، حقيقة أن الدفعة الأساسية لتطور ثقافة أكثر تعقيداً ـ مثل تنظيم دولة حقيقي وتجارة بين مسافات شاسعة وفن متقدم ودين عالمي ـ ترعرعت في ظل مجتمع ريفي له موقع مركزي قامت على أساسه مناطق مجاورة بدلاً من العكس ، وحقيقة تغلغل الإسلام لهذه الثقافة المحورية بمدة بعد أن تأسست بصورة جيدة وعميقة مقارنة بالوضع في شمال إفريقيا أو الشرق الأوسط بل وحتى بالهند الإسلامية ، وهذه تفسر الصورة التي انتشر بها الإسلام في أندونيسيا ، لقد كان في أجزاء عديدة من العالم ، وبكل تأكيد كذلك في المغرب ، القوة العظمى المنتصرة في كل مكان ، عبارة عن قوة التجانس الثقافي والإجماع الاخلاقي لخلق المعيارية الاجتماعية للمعتقدات والقيم الرئيسية ، لم يكن أقل قوة وتأثيراً بالنسبة لأندونيسيا في خلق الاختلاف والتباين الثقافي ولبلورة هذا التباين بل وإيجاد أفكار عما يجب أن يكون عليه العالم فعلاً وكيف يجب أن تكون الحياة فيه . فلقد أخذ الإسلام في أندونيسا أشكالاً عديدة ، ليست كلها بالضرورة قرآنية ، وما أتى به الإسلام للأرخبيل لم يكن التجانس .

فلقد وصل الإسلام ، على أي حال ، عن طريق البحر وعن طريق التجارة وليس عن طريق الحرب ، لذلك فإن انتصاراته الأولى كانت على طول المناطق الساحلية في جزيرة جاوه والموانىء العامرة ، أو بالأصح الإمارات التجارية في شمال سومطرة ، وجنوب غرب ملايو وجنوب بروناي وجنوب سلويس وكذلك شمال جاوه على وجه الخصوص . ولقد بقي الدين الجديد ( الجديد في شكله فقط ، ذلك لأنه قدم للجزر عن طريق الهند وليس عن طريق شبه جزيرة العرب ، لذلك فالجديد فيه مادته فقط ) ، في المناطق غير الجاوية على الحدود الساحلية إجمالاً والمدن الساحلية وما يحيط بها . ولكن في جاوة حيث مركز الثقل الثقافي ، والتي كانت في الداخل وتقوم

على قاعدة بركانية عظيمة ، كـان هنالـك دور آخر مختلف للحضـور الأوربي على الساحل الذي أصبح القوة المسيطرة إلى أمد . أما بالنسبة للجـزر الخارجيـة فإنها بقيت ، أو على الأقل تطورت إلى ، نوع من التدين الخاص غير المجمل والذي يؤكد على أن صحة العقائد يرتبط في الأذهان بالتراث الإسلامي الرئيسي مع وجود بعض رتوش وحدة الوجود الهندية في كل من الأرخبيل وشبه القارة الهندية مما أعطاها سمة تيوسوفية خاصة . ومع ذلك ففي جاوه ـ حيث توجد غالبية المسلمين الأندونيسيين ـ أصبحت هذه السمة التيوسوفية أكثر عمقاً وأقل تجانساً في انتشارها .

وبسيطرة الهولنديين على جاوه منذ القرن السابع عشر إلى القرن التاسع عشر حدثت عملية عجيبة في التنوع الثقافي والديني في ظل المظلة العامة لعملية الأسلمة ، فلقد دفعت الطبقات التجارية المحلية التي تغلغل فيها الإسلام ، بعيداً عن التجارة الدولية لتعمل بالتجارة الداخلية وبتجارة التفرقة على وجه الخصوص وبذلك دفعت بعيداً عن البحر إلى الداخل ، وقلصت الطبقة المحلية ذات الميول الهندوسية المحلية إلى مجرد موظفين حكوميين يقومون بالأعمال الإدارية للسياسة الهولندية على المستوى المحلي ، أما الفلاحون فإنهم أصبحوا يدورون أكثر فأكثر في فلك اقتصاد التصدير الاستعماري ، منطوين على أنفسهم في شكل تساند دفاعي كسيح . ولقد استوعبت كل مجموعة من هذه المجموعات الرئيسية النبض الإسلامي بطريقة مختلفة تماماً .

فلقد تخلصت طبقة النبلاء ( الأسياد ) من الطقوس الهندوسية ولكن ليس من عقيدة وحدة الوجود الهندية وأصبحوا أكثر وجدانية مطورين نظرة إشراقية في الفهم اللاهوتي ومشكلين بذلك نوعاً من غنوصية شرقية سحرية وتمارين فوق نفسية . ولقد استوعب الفلاحون المفاهيم والممارسات الإسلامية على قدر فهمهم مشكلين بذلك نوعاً من التدين الشعبي الآسيوي في جنوب شرق آسيا ، ديناً شعبياً يستوعب الأديان الهندية والأشباح والآلهة والجن والأنبياء معاً داخل نوع من التدين التأملي والفلسفي إضافة إلى الروحانية . أما الطبقات التجارية فإنها باعتمادها أكثر فأكثر على الحج إلى مكة المكرمة كأداة وصل بالعالم الإسلامي الكبير ، طورت نوعاً من التعادلية بين ما يصلهم من هذا الاتجاه وما يواجهونه في جاوه لينتج عن ذلك نسق ديني ليس عقدياً بصورة كافية كي يكون شرق أوسطياً وليس أثيرياً بدرجة كافية بحيث يكون جنوب آسيوياً . والنتيجة العامة هي ما يمكن أن يسمى بحق ديناً شخصانياً ، لكنه كان

شخصانية يكون فيها ترتيب ووزن ومعنى العناصر المختلفة المكونة لها تختلف اختلافاً جذرياً . بل الأهم من ذلك أن هذه الاختلافات تزداد من قطاع اجتماعي لآخر .

وباختصار يمكن أن يقال إن المغرب وأندونيسيا قطران إسلاميان ذلك لأن الغالبية العظمى في كليهما يدعون أنهم مسلمون . وهذا الادعاء يبين الفروق بينهما بنفس القدر الذي يحدد تشابههما . فالاعتقاد الديني حتى حينما يصدر عن تصور عام واحد هو قوة تخصصية بقدر ما هو قوة تعميمية ، وفي الواقع وبغض النظر عن الشمولية التي يوجدها الدين فإنها تنبع من قدرته على توسيع مفاهيم شخصية بل حتى فردية للحياة وقدرته على توسيعها وإبقائها جميعاً على نحو ما . وحينما ينجح الدين في ذلك فإن النتيجة غالباً ما تكون عبارة عن تعتيم أو تشويه تلك الرؤى الشخصية بقدر ما هي التي تقويها ، لكن على أي حال ، سواء كانت قد شوهت الاعتقادات الخاصة أم حسنتها فإن التقاليد عادة ما تزدهر . وحينما تفشل في الوصول إلى السيطرة التامة عليهم فإنها إما أن تتحجر في قوالب تعليمية تتبخر إلى مثاليات أو تبهت إلى مجرد اختيارات بمعنى أنها تفقد وجودها الحقيقي عدا وجودها كأحفورة ، والتناقض المركزي للتطور الديني هو أنه بسبب المدى الواسع للتجربة الدينية التي تجبر على التعامل معها ، مع زيادة استمرارها ، أدى ذلك إلى أن تصبح أكثر قلقاً . أما نجاحها فإنه يؤدي إلى بؤسها .

لقد كان بالتأكيد ذلك هو الوضع بالنسبة للإسلام في المغرب وأندونيسيا . ويصدق هذا سواء تحدث المرء عن التطور الروحي التلقائي والأقل حركة في معظم حالته وهو الذي حدث منذ تطبيق العقيدة إلى حوالى بداية هذا القرن أو نهاية القرن الماضي أو تحدث عن مرحلة التساؤل الدائرة حول الذات بنحو مؤلم ، والتي ازدادت سرعتها وإلحاحها والتي ظلت تتراكم منذ ذلك الحين . ففي كل من المجتمعين ، وعلى الرغم من الفروق الجذرية في مسارهما التاريخي والنتائج ( المعاصرة ) النهائية لتطورهما الديني ، نجد أن عملية الأسلمة كانت بالنسبة لهما عملية من وجهين فهي من ناحية محاولة جادة لتهيئة نسق عالمي ومعياري نظرياً غير قابل للتغير أساساً من الطقوس والمعتقدات لكي يكون منسّقاً لحقائق الإدراك الميتافيزيقي والأخلاقي والمحلي بل حتى الفردي . ومن ناحية أخرى ، يشمل صراعاً للمحافظة على الهوية الإسلامية ، في مواجهة هذه السيولة الاستيعابية ، ليست باعتبارها ديناً بصورة عامة

وإنما باعتبارها التوجيهات والأوامر التي أوحى بها الله للبشر عن طريق نبوة محمد (ص) .

لقد كان التوتر بين هاتين الضرورتين ، وهو كان ينمو بصورة كبيرة ، تدريجياً في البداية ثم بقوة فيما بعد ، حينما أصبحت الطريقة التي رأى الناس بها الحياة وقوموها مختلفة كلياً تحت وطأة التجارب التاريخية المختلفة وتزايد التعقيد الاجتماعي ، وبروز إدراك الذات . لقد كان ذلك هو القوة الحركية التي أدت إلى توسع الإسلام في كل من القطرين . ولكون هذا التوتر نفسه هو الذي جعل الإسلام في كل من القطرين يمر بما يعرف اليوم بأزمة الشرعية . ففي أندونيسيا كما هو الحال في المغرب أصبح التضارب بين ما يوصي به القرآن والسنة وما يفعله ويقول به من يسمون أنفسهم بمسلمين أكثر فأكثر في حالة تصادم وتعارض . ولا يعود السبب في ذلك لكون الفجوة بين الاثنين واسعة ، فلقد كانت كذلك في الماضي ، فأنا لا أستطيع أن أدعي بأن الفلاح الجاوي أو الراعي البربري في القرن الثامن عشر كان أقرب إلى إسلام الشافعي أو الغزالي من شباب اليوم المقلد الغرب في جاكارتا أو الرباط . لكن بسبب التعددية في التجارب الشخصية وبريقها والتي هي في الواقع واحدة من مظاهر الوعي الحديث الأساسية ، جعلت وظيفة الإسلام ( وفي الواقع كل الأديان ) في توصيل الإيمان إلى الناس وأن يحافظوا على ذلك الإيمان أمراً في غاية الصعوبة . فيشمل مثلاً دين كالكاثوليكية اليوم عقليات متعددة متباينة أشد التباين ، والسؤال الذي يطرح نفسه : هل بالإمكان أن تحافظ الكاثوليكية على ذلك وتبقى مع ذلك قوة محددة معينة ومقنعة ذات شكل وهوية خاصة بها ؟ إن هذا السؤال أصبح أكثر من إشكالية .

والاستراتيجية العامة التي تطورت في كل من المغرب وأندونيسيا خلال فترة ما قبل العصر الجديد لمواجهة هذه المعضلة ـ المعضلة التي يتم بها إدخال العقول النيرة المتفتحة في الجماعة الإسلامية دونما مخالفة وتعارض مع دينها ، كانت كما أوضحت ، مختلفة جداً بل إنها في الحقيقة متقابلة ، مما أدى إلى أن تكون أشكال الأزمات الدينية التي يواجهها شعوبهم اليوم هي لحد ما عبارة عن صورة لأحد القطرين عن الآخر .

ففي المغرب كانت الطريق التي طورت لما واجهت هي صورة من الجمود الذي لا هوادة فيه . وبذلك أصبحت السلفية القوية ، عبارة عن محاولة نشطة لتكوين

أرثوذكسية واحدة لكافة السكان ، قابلت بعض المقاومة وهي الموضوع الرئيسي . ولا يعني هذا القول بأن كل الجهود تكللت بنجاح مطرد أو أن مفهوم الأرثوذكسية الذي ظهر هو ما يمكن أن يعتبره العالم الإسلامي كله بالضرورة الحل الأمثل . فلقد كان الإسلام المغربي ، الذي تشكل على مر القرون ، يشمل نوعاً من النزوع إلى الكمالية الدينية والأخلاقية ونوعاً من الإصرار على تأسيس عقيدة فقهية نقية ومتجانسة مع تلك العقيدة .

أما طريقة الحل الأندونيسي ( وبالذات الجاوي ) فلقد كانت على العكس تماماً ، كما أدعي ، فهي تكيفية واقتباسية وعملية وتدريجية أو بمعنى آخر ذات تنازلات جزئية وأنصاف حلول . وكانت النتيجة أن المحصلة الإسلامية لم تدع حتى النقاء ولكنها تدعي الشمولية وذلك ليس عن طريق الكثافة أو التركيز وإنما عن طريق الروح . وهنا ينبغي أن لا يكون هدفنا هو ملاحظة وجود حالات إنجاز أو رفض وجود حالات شاذة ، إنما ملاحظة أن المسار العام للإسلام في أندونيسيا كان فابياً Fabian في روحه بينما كان في المغرب مثالياً . ومما لا شك فيه أن هاتين الاستراتيجيتين التحكميتين والجامحتين ، بغض النظر عما يمكن أن تكونا قد اقترحتا أموراً لم يعد لها أي دور فيها بعد وأصبحت عملية الأسلمة في كل من القطرين في وضع خطير ، ليس فقط في كونها لا تتقدم وإنما أيضاً لأنها بدأت في التراجع .

أما بالنسبة للدين فإن قصة هذين الشعبين هي أساساً قصة كيفية وصولهم بصور مختلفة إلى نفس المصير . لكن المعضلة هنا ، على عكس الحال بالنسبة للمسألة الروحية في المغرب ، ليست معضلة إيمان وإنما كيفية الإيمان . وعند النظر إلى التدين كظاهرة اجتماعية وثقافية ونفسية ( أي ظاهرة إنسانية ) فإنه ليس مجرد معرفة ما هو حق أو ما يمكن أن يؤخذ على اعتباره أنه حقاً ، بل إنه تجسيد لذلك الحق وحياة له والالتزام كلي به دونما شرط .

لقد أبدع المغاربة والأندونيسيون ، كل في تاريخه الاجتماعي الخاص به ، صوراً نهائية للحق ، استقوها جزئياً من الإسلام وجزئياً من عناصر ثقافية خارج الإسلام ، يرى كل منهما على ضوئها الحياة ويحاول أن يعيشها على هذا الأساس . وتحمل هذه الصور ، ككل المفاهيم الدينية ، في طياتها ما يبررها . وتهب هذه الصور ( الرموز ) ( مثل الطقوس والأساطير والمعتقدات والمقدسات والأحداث ) ، التي يتم

التعبير بها عن نفسها المؤمنين بها قوة وسلطةً آنية . وعلى ما يبدو فإن هذه الجوانب بدأت تفتقد وبالتدريج هذه القدرة على الإقناع وقوة التأثير على الأقل على مجموعة صغيرة من الناس هي كل يوم في ازدياد . ولم يتغير لهؤلاء الناس ما يؤمنون به كحق أو على الأقل لم يتغيروا وإنما الذي تغير هو الطريقة التي يؤمنون بها . فحينما كان إيماناً قام محله الآن أسباب ، وإن لم تكن مقنعة ، وحيث كان إيماناً للنجاة من النار قامت محله الآن ، افتراضات ، بل افتراضات ملحة . وليس هنالك شك عارم أو حتى نفاق عن وعي ولكنّ هنالك مقداراً لا بأس به من خداع النفس المحكم .

ويظهر هذا باستمرار في المغرب في التفاوت بين صيغ الحياة الدينية وبالذات الإسلامية فهي مادة الحياة اليومية . حيث تأخذ التنمية صيغة الفصل المقصود بين ما يتعلمه الفرد من التجربة وما يتعلمه من التراث ، وبذلك يحافظ على البلبلة وفي نفس الوقت يحافظ على العقيدة دونما مواجهة الاثنين بعضهما لبعض . وهكذا تتم المحافظة على وضع مثالي بالمحافظة على مثالية أخرى . وتظهر في أندونيسيا غالباً في شكل توالد تجريدات عامة ورموز مبهمة وعقائد عملية ( براجماتية ) بحيث يمكن أن تناسب أي شكل من أشكال التجارب ، وبذلك يغطى رونق الخصوصيات بغطاء النظريات الزائفة التي تلمس كل شيء ولكن لا تستوعب أي شيء ، وتنتهي النزعة الفابية Fabianism إلى غموض . وبذلك تنتهي الشكلية والتعقلية الى نفس النتيجة ، التمسك بأهداب وجهات النظر الدينية بدلاً من التمسك بالدين نفسه .

لكن كل هذه الحالات ، مع ذلك ، ما زالت على الأطراف ، فمعظم الشعبين ما زال متمسكاً بالرموز الكلاسيكية ويجدها جديرةً بالاتباع . لكن وإن كان وضع الأكثرية كذلك ، لكن مجرد وعي أولئك الذين لا تزال آلية العقيدة التي ورثوها تخدمهم بصورة جيدة ( وربما كان هذا أفضل ما يمكن أن تفعله العقيدة ) أعني وعيهم بأن عجلة العقيدة لم تعد تعمل بنفس الدرجة من الجودة لعدد متزايد من مجموعات أخرى يعتم نوعاً ما على المحطة النهائية لفهمهم واستيعابهم لهذه العقيدة . والأهم من ذلك أن هؤلاء الذين بدأت الرموز الكلاسيكية تفقد من قوة تأثيرها عليهم ، فإنهم مع استثناءات قليلة ، لم يغفلوا كلياً عن تلك القوة ، بحيث إنهم بدلاً من أن يبحثوا عن بدائل داخلية أو خارجية للإيمان نجدهم يتأرجحون بصورة غير يقينية وشاذة بينهما ، فهم يرون الرموز أحياناً تفيض من المقدس وأحياناً أخرى يرونها ممثلة

له ( المقدس ) . ونجد في أحد القطبين مجموعة من التقليديين المتدينين تديناً تقليدياً وفي القطب ( الطرف ) الآخر بعض المتطرفين من العلمانيين ، ويتأرجح معظم المغاربة والأندونيسيون بين التدين وما يمكن أن يسمى بالتبصر الديني بسرعة وبطرق مختلفة بحيث يصعب التحديد في كل حالة من أين يبدأ الأول وأين ينتهي الآخر . وهم في هذا يشبهون معضلة شعوب العالم الثالث ، بل حتى شعوب العالم الأول والثاني ، في أنهم في حالة من التخبط التامة ولكن مع الزمن فإن عدد الأشخاص الذي يرغبون في الإيمان أو يشعرون بأنه يجب عليهم أن يؤمنوا ، أصبح يقل بسرعة عن المؤمنين فعلاً . ويبدو أن هذه النظرة الديمجرافية تخبىء حقيقة الرغبة في التدين بالنسبة لأمثالنا ممن يرغبون في تعرية وفهم ديناميكية ووجهة التغير الاجتماعي في الدول الآسيوية والإفريقية الجديدة .

وتعتبر التغيرات العامة في الحياة الروحية ، أو في طبيعة الحساسية الدينية أكثر من مجرد إعادة توجيه معقلن ، أو تغير في الطقس العاطفي ، أو أنها مجرد تغيرات طفيفة في العقلية فهي تعتبر بحق أكبر من مجرد عمليات اجتماعية لتغير نوعية الحياة الجماعية ، فليست الأقطار ولا المشاعر البشرية شيئاً مستقلاً بذاته وجدانياً وإنما يعتمد الكل على مدى استخدام الفرد لـ « أنظمة الدلالة » الموجودة اجتماعياً فالدلالات الثقافية تحمل في طياتها اللغة والعادات والفن والتكنولوجيا أي أنها تحمل كافة الرموز . ويصدق هذا على التدين كما يصدق على أي قدرة إنسانية أخرى . فبدون التطور الجماعي لنماذج من المعاني الثقافية الموضوعية التي يمكن أن تنتقل اجتماعياً كالأساطير والطقوس والمعتقدات وسواها فإن هذه القدرة الإنسانية لن تكون موجودة . وحينما تتغير هذه النماذج ، كما هو الحال في كل ما هو أرضي ، فإنها بالضرورة وفي الواقع تغيرها معها . فمع حركة الحياة يتحرك الإقناع بل إنه في الواقع يساعدها على الحركة . وبصراحة ، سواء كان الله حياً أم ميتاً ، فإن الدين مؤسسة اجتماعية والعبادة نشاط اجتماعي والعقيدة قوة اجتماعية ولدراسة التغيرات التي تطرأ عليه ليست هنالك حاجة لجمع المآثر الدينية للوحي أو جمع قائمة بالأخطاء ، إنما يجب كتابة تاريخ اجتماعي للخيال .

وسأحاول هنا أن أقوم بعمل صورة مبسطة مستخدماً هذا النوع من التاريخ بصورة عامة ومكثفة لكل من المغرب وأندونيسيا في الفصلين القادمين وأستخدمه في

الفصل النهائي من هذا الكتاب كأساس لبعض التعليقات والملاحظات على دور الدين في المجمع بصفة عامة .

وسأحاول في الفصل التالي أن أتتبع تطور وطبيعة ما يمكن أن نسميه عند المغاربة والأندونيسيين بأساليب التدين الكلاسيكية . ولما كانت هذه الأساليب ، ككل الأساليب ، لم تولد ناضجة كاملة وإنما نمت مع غيرها فإنني لن أنتج صوراً متباعدة بدون تحديد زمني لما يسمى أحياناً بـ « الدين التقليدي » الذي يعبر عنه المصطلح المغربي « أتى وكان » ولكن سأحاول أن أوضح كيف تأسست المفاهيم الخاصة بطبيعة الإلهي ، تدريجياً وبصور مختلفة وبأكثر من تحويله وتأخيره ، والطريق الذي يتوجب على الناس أن يسلكوه إليها وكيف أصبحت مقبولة في كل من القطرين .

للقيام بهذه المهمة من الضروري القيام بعدة أشياء ، أولاً يجب تلخيص الأحداث بصورة عامة دونما الدخول في تفاصيل ، ثانياً يجب عزل المفاهيم الأساسية التي تنتج عن هذه الطريقة وأن يربط بعضها ببعض ويجب وصف احتمالاتها الرمزية ومظاهرها الثقافية بالتحديد حتى لا تترك الأفكار عائمة في عالم المثل الأفلاطونية ، وإنما يجب وضعها بدقة حتى يكون لها مكان أو مستقر واسم محلي . وأخيراً ، وقد يكون أكثر أهمية أن الترتيب الاجتماعي لهذه الأفكار قد يبدو للغالبية أنه ليس مجرد شيء مناسب وإنما شيء حتمي ، وأنها ليست مجرد أفكار شائعة مقبولة عن حقيقة غير معروفة يتوجب لأسباب عديدة الإيمان بها وإنما على أساس أنها فهم لشيء معروف وأصيل لا يمكن إنكاره . وهذا هو ما يجعل جمعها وتحليلها واجب ضروري . وإذا كانت عبارة دوركهايم المشهورة « إن الله هو رمز المجتمع » غير صحيحة ، فإنها مع ذلك تبقى صحيحة في بعض أنواع الاعتقادات ( وكذلك بعض الشكوى ) المنتشرة والمزدهرة في بعض المجتمعات ويبدأ وينتهي إسهام علم الاجتماع الديني المقارن بالفهم العام للأبعاد الروحية للوجود الإنساني وتعرية طبيعة هذه الصلات الأمبريقية . والأسباب المادية التي أدت إلى جعل إسلام المغربي إسلاماً نشيطاً وقوياً وعقائدياً وإنسانياً لدرجة ما بينما جعلت إسلام أندونيسيا إسلاماً توفيقياً وتأملياً وتنوعياً تعددياً وظواهرياً بصورة لافتة للنظر ، إنما تقع في نوعية الحياة الجماعية التي عاش وترعرع كل من الإسلامين فيها وعلى أساسها .

إن التغيرات الأساسية لهذه الحياة الجماعية خلال الخمس والسبعين سنة الماضية أو المائة سنة الماضية والحركة التي نسميها عادة بالتحديث أدت إلى تغيرات مشابهة في هذه الأساليب الدينية الكلاسيكية وسأصوب لهذه ـ أي التفاعل بين الديني والتغير الاجتماعي ـ اهتمامي في الفصل الثالث .

والقوة الدافعة لهذا التحول الاجتماعي والثقافي ، الذي لم ينته بعد والذي عادة ما يعرف بالأثر أو الغزو الغربي ، إنما تكمن في زعزعة الأسس التقليدية للثقافة في آسيا وإفريقيا بسبب ديناميكية أوروبا الصناعية . وهذا بطبيعة الحال ليس شيئاً معيباً ، لكن طاقة هذا المنهج الخارجي تحولت ، ليس فقط في أندونيسيا والمغرب ولكن في كل مكان وصلته ، إلى تغيرات داخلية ، تغيرات في صيغ النشاط الاقتصادي والتنظيم السياسي وأسس الطبقات الاجتماعية والقيم الأخلاقية والإيديولوجيات وفي الحياة العائلية والتربية بل وأكثر من ذلك تغيرات في مفهوم إمكانيات الحياة ذاتها ، في مفهوم ما يجب أن يتطلع له الفرد ويعمل من أجله أو يتوقعه للعالم . وفي مقابل هذه التغيرات الداخلية ، وليس الثقافة الأوروبية ، كانت التغيرات الدينية عبارة عن إجابة ودافع . فليس هناك سوى أقلية صغيرة في كل من المجتمعين لها صلات عميقة حقيقية بالحضارة الأوروبية ، ومعظم ذلك الاتصال إما أن يكون اتصال مشورة أو حديث أو كليهما . وصلة معظم الناس إنما بالتحولات التي أثرت فيها النشاطات الحضارية . وبغض النظر عن الإثارة الخارجية فإن كافة الإثارات الأجنبية التي تشملها عملية التحديث مثلها مثل رأس المال إنما تصنع محلياً .

ولقد تولدت الأزمة الدينية في المغرب وأندونيسيا من جراء المواجهة الداخلية بين الصيغ الراسخة للمعتقدات مع متغيرات الحياة وكنتيجة لهذه المواجهة كانت الحاجة لحلول الأزمة ستأتي ، إذا كان يجب أن تكون هنالك حلول . وإذا ما أردنا إعطاء مفهوم « التحديث » أي معنى له شأن وإن تعرى تبعاته الروحية ، فإنه يجب عندئذ إعادة اكتشاف أساليب وتطور الصيغ العقلانية للتنظيم الاقتصادي ونمو الأحزاب السياسية والنقابات العمالية والمجموعات الشبابية والمؤسسات الخيرية ومراجعة العلاقة بين الجنسين وظهور وسائل الاتصال الجماهيري وبروز طبقات جديدة وكافة البدع الاجتماعية الجديدة .

وبطبيعة الحال كل هذه الأمور معروفة ، لكن الشيء غير المعروف أو على الأقل غير المعروف بصورة جيدة هو دقائق وتفاصيل هذه الحالة ، وعن طريق هذا الفهم للتفاصيل فقط ، يمكننا أن نتقدم بصورة واثقة . وربما كانت مقولة بليك بأنه لا توجد معرفة عامة وأن أي معرفة إنما هي معرفة بالتفاصيل والجزئيات ، مقولة مبالغاً فيها ، ولكنها ليست مبالغة إن قلنا إنه على الأقل في علم الاجتماع الديني ، بأنه لا طريق للمعرفة سوى عن طريق المعرفة الجزئية الصعبة المسار . وسأحاول أن أقلل من كثافة المسار بقدر المستطاع وسأتجنب إعطاءكم تفاصيل عن ألعاب الظل الأندونيسية أو احتفالات موالد الأولياء المغربية أكثر من الضروري لمعرفة وفهم السياق ، كذلك سوف أتجنب في هذه المعالجة المختصرة والمكثفة الحديث عن التغيرات غير الدينية بشيء من التفصيل . ولكن مع ذلك ، لا يوجد معراج للحقيقة ، في هذا المجال الإناسي ، بدون النزول إلى دراسة الحالات الميدانية .

وسأحاول على أي حال في الفصل الأخير استخلاص بعض العموميات من هذا التاريخ الخفي وعلم الاجتماع التفصيلي ، فعلم الإناسة علم ماكر وخداع ، ففي اللحظة التي يبدو فيها عن قصد بعيداً عن حياتنا الخاصة يكون قريباً ومباشراً جداً ، وحينما يظهر مصمماً للحديث عن البعيد والغريب والموغل في القدم أو الحساس نجد أنه في الحقيقة يتكلم أيضاً عن القريب والمفهوم المعاصر والأساسي . ومن وجهة النظر هذه يعتبر كل تاريخ الدراسات المقارنة للدين منذ عهد روبرتسون سميث في دراسته عن طقوس الساميين القدامى ( والتي طرد بسببها من أكسفورد باعتباره كافراً شكاكاً ) مجرد طريقة عقلانية ملتوية وأحياناً شاذة لتحليل وضعنا الديني عن طريق تقويم التقاليد الدينية لجماعات غريبة عنا .

والحالة هنا غير مختلفة ، فعند الانتقال من الظروف الخاصة بأندونيسيا والمغرب إلى الدول الحديثة عموماً ، أود أن أثير الشك بأن مصيرهم هو مصيرنا أيضاً وأن ما يواجهونه نواجهه ولكن بصور مختلفة وصياغات مختلفة . ولست أدري ما إذا كان هذا سيخدم هدف وقضية مؤسسة تيري المعلن « بناء حقيقة العلم والفلسفة في تركيبة الدين النقي » وهو على أي حال شيء لا أدري مطلقاً ما إذا كان فكرة جيدة أو لا ولكن ينبغي على الأقل أن نوضح لهؤلاء الذين يحاولون القيام بمثل هذه المحاولة الجسورة ما سوف يواجهونه تماماً .

## الملاحظات والهوامش :

لأن كتابي هذا عام وعبارة عن ملخص ، فهو مقالة أكثر منه معالجة مستفيضة ، لذلك فإن توثيقي العلمي سيأخذ نفس الاتجاه . فلم أحاول أن أجعل معالجتي أقل إثارة للجدل وتخميناً أو ترجيحاً عن طريق إضافة قائمة طويلة من المراجع وإنما على العكس من ذلك أعددت الملاحظات البيبلوغرافية المختصرة التالية ، والتي لم يقصد منها أن تدعم آرائي بل أن تقدم بعض القراءات الإضافية لتسهم في تفهم القضايا المطروحة . وكانت النتيجة أن ربطت بين هذه المراجع والنص بصورة مرنة ، أولاً بحسب الفصول المختلفة ثم بمجموعة من الصفحات ، مشيراً وبصورة عابرة إلى المصادر المقتبس منها . صحيح أننا نفتقد بهذه الطريقة بعض الأشياء ، لكننا نستفيد أشياء أخرى بهذه الصراحة .

## الفصل الأول

يعتبر كتاب- H. Terasse, Histoire du Maroc des Orgines à L'etablissement du Protectorat Français, Casablanca,1949. المرجع الرئيسي لتاريخ المغرب ، لكن ينبغي أن لا يكون . فعلى الرغم من توفر معلومات مفيدة في كتاب تيراس وبعض الأفكار الأصلية والقيمة ، فإن هنالك بعض الأفكار الاستعمارية ، وفي رأيي ، هو تفسير مبسط لمسيرة التاريخ المغربي . أما ملخص الكتاب بالإنجليزية History of Marocco, Casablanca, 1952 فإنه يترك الفضائل ويركز على الأخطاء . ويعتبر كتاب جوليان تاريخ شمال أفريقيا ( ترجمه إلى العربية محمد مزالي وآخرون ) Ch. A. Julien, Histoire de L'Afrique du nord, Paris, 1961 كتاباً علمياً وهو يميل إلى أن يكون سرداً سجلياً للتاريخ أكثر منه تحليلاً تاريخياً موضوعه الشمال الإفريقي بعمومه وليس المغرب فقط . وأفضل مرجع بالنسبة لتطور الدين الإسلامي في شمال إفريقيا وواحد من أفضل الكتب عن تلك المنطقة كتاب A. Bel, la Religion Muslumane en Berberie, Paris 1938 ( وقد ترجمه عبد الرحمن بدوي ) والكتاب كان مخططاً أن يكون من ثلاثة أجزاء ، لكن للأسف لم يظهر سوى الجزء الأول فقط ويقف الجزء الأول كشاهد على ما يمكن أن يقام به في هذا الحقل العلمي لتاريخ

شمال أفريقيا لشخص يجمع بين الأكاديمية والرؤية الواضحة .

وربما كان كتاب N. Barbour, Marrocco, London, 1965 .

وكذلك كتابه (A Survey of North Africa, London, 1962, PP. 75- 200) .

من أفضل المداخل الشعبية عن تاريخ المغرب وشمال إفريقيا ككل ، إضافة إلى أن الفصل المختصر في كتاب :

G. Gallagher, The United States and North Africa, (Cambridge, Mass, 1963) يعتبر بحق مختصراً مفيداً جداً .

أما أفضل مرجع عام عن تاريخ أندونيسيا بالإنجليزية فهو كتاب : B. Vlekke, Nusan- tara, A History of Indonesia, The Hague, 1959.

وأفضل مرجع بالهولندية H. J. De Graaf, Geschiedenis Van Indonesie, The Hague, 1949 .

وإن كان كل من هذين المرجعين لا يتعمق كثيراً فيما هو أبعد من السطح . على أن بعض المقالات ، وبالذات المبكرة في كتاب :

F.W. Stapel Geschiedenis Van Nederlandshe- Indie, 5 Vols, Amesterdam, 1938-40 مفيدة ، على أنه في الحقيقة لم يكتب بعد تاريخ أندونيسيا من أقدم العصور إلى يومنا هذا ، والذي نظراً لما يتطلبه من مدى لغوي ومهارات بحثية سيأخذ وقتاً طويلاً . وهناك عدد كبير من كتب تاريخ جنوب شرق آسيا العامة يميل معظمها إلى أن يكون سطحياً ، أما أفضلها فهو كتاب : D. G. E. Hall, A Hisory of Southeast Asia, London, 1955 .

لمراجعة مختصرة عن تطور التحليل الأنثروبولوجي للدين ، أنظر مقالتي تحت مادة « الدين » . دراسة أنثروبولوجية في موسوعة العلوم الاجتماعية الدولية ، International Encyc- lopedia of The Social Sciences, New York, 1968 .

# الفصل الثاني

## الأساليب الكلاسيكية

تعاني كافة العلوم الاجتماعيـة من الفكرة القـائلة بأن تسميـة شيء ما تعني فهمه ، لكن هذه المعاناة تظهر في أجلى صورها في الدراسة المقارنة للدين . فالمبالغة في توصيف أنماط التفكير ومرض التصنيف نما إلى أبعاد ونسب خـطيرة بحيث إننا أصبحنا نشك بوجود عاطفة عميقة للمحافظة على ظاهرة مـواجهة المفـردات التي تستعمل . فإن سألت معظم الناس عما يعرفونه عن مقارنة الدين ، فإنك ستجد أنهم سيذكرون ، إذا كانوا يعرفون أي شيء عن الموضوع ، أشياء مبهمة عامة مثل الأرواحية والأحيائية وعبادة الأسلاف والإيمان بالشياطـين والعفاريت والـطوطمية والشامانية والتصوف والصنمية وعبادة الأشجار وغير ذلك .

وتسمية الأشياء في ذاتها شيء مفيد وعمل ضروري بالطبع ، وبـالذات إذا كانت الأشياء المسماة موجودة ولكنها لا تتعدى أن تكون مدخلاً للدراسة التحليلية . ولكن حينما لا تشرح أو توضح بصورة منتظمة في شكل منظم ، كما هو الحال في دراسة الدين المقارن ، ( وربما يعـود ذلك إلى الـطبيعة الارتجـالية لهـذا الفرع من العلم ) فإنها تقترح وجود علاقات بين الأشياء مصنف بعضها مع بعض ، لكنها في الواقع لم تكتشف بعد أو لم تصبح هذه العلاقات مؤكدة بعد وإنما هي مجرد شعور أو إحساس خاص ، إضافة إلى التساؤل عما إذا كان في ذلك التصنيف شيء حقيقي . فمجرد تعداد المصطلحات العامة يقودنا إلى افتراض وجود شيء ما وإلا لماذا كان التصنيـف . لذلك فإننا نجد مناقشات حامية عن « الحيوانية » أو « الطوطمية » ( أو لاهتمامي الشخصي ) « الصوفية » ، مفهومات حصلت على مكـانة علميـة ربما لا

تستحقها ، وأولى الخطوات للفهم العلمي للظاهرة الدينية هو تقليص اختلافاتها عن طريق إرجاعها إلى عدد محدود من الأنواع العامة . وفيما أتصور وإذا ما قدر لي أن أقدم وجهة نظري الخاصة بما يتكون منه هذا الفهم فإن هـذه التصنيفات هي في الحقيقة الخطوة الأولى صوب فقد مادتنا طبيعتهـا ، وصوب استبـدالنا بـالعبارات المكررة الوصف وبالافتراضات التخيل .

وفي محـاولة تحـديد خصـائص الأساليب الـدينية الكـلاسيكيـة في المغـرب وأندونيسيا من خلال مقارنتهما بصورة فعالة تعني بكل دقة أن على الباحث مواجهة هذه المسألة الدينية الكلاسيكية على وجه الخصوص . كل من هذين الأسلوبين متميز بمعتقـدات وتصرفات لا يمكن تسميتهـا بشيء غير « التصـوف » ولكن مـاذا يعني التصوف في كل من الحالتين ، يتضح أنه شيء مختلف وبصورة قويـة . ويبدو أن التغلب على هذه الصعـوبة عن طـريق تعميم مفهوم التصـوف بحيث تغيب هذه الفروق ، على أمل الوصول إلى قاعدة أشمل وتشابهات مجردة ، استراتيجية غير ذات جدوى . حيث إن الابتعاد عن التفاصيل المادية للحالتين إنما هو ابتعاد عن المكان الذي يمكن أن توجد فيه الحقيقة بالضرورة . ولكن إذا استخدمنا مفهوماً كالتصوف ليس لصياغة مفاهيم عامة سطحية لظواهر متباينة مختلفة وإنما لتحليل طبيعة هذا التباين والاختلاف كما نجدها في الواقع ، فإن متابعة المعاني المختلفة للمفهـوم في سياقات مختلفة لن تلغي قيمته كفكرة تنظيمية وإنما تثريها . وكما هو الحال في المفاهيم العامة الواسعة كـ « الإنسان » أو « السياسة » أو « الفن » أو في الواقـع « الدين » نجـد أننا كلما دخلنـا في تفاصيـل الظاهـرة التي يمكن أن يستخـدم فيهـا المفهـوم ( المصطلح ) ، أصبحت عملية الدخول أكثر حيوية وإثارة وعرفت حدودها وقدرت فروقها وأصبحت أكثر دقة وتحديداً . وفي هذه النقطة بالذات يكمن الاهتمام بالحقائق في اختلافها ولا تستقر قوة الأفكار على الدرجة التي يمكن أن تلغي تلك الاختلافات ولكن على الدرجة التي يمكن أن تنظمها .

وبعد هذه المقدمة دعوني ـ كمدخل لدراسة موضوعنا ـ أقص عليكم قصتين قصيرتين أو بالأصح أسطورتين وإن كانتا مرتبطتين بتأريـخ شخصيات معـروفة ، الأولى بشخصية أمير جاوي من القرن السادس عشر تقوم شعبيته على أساس أنه كان أداة في عملية إسلام بلاده والأخرى لعالم ديني نصفه بربري ونصفه الآخر عربي من

أبنـاء القرن السـابع عشر تحـول إلى ولي عظيم في المغـرب . وسنستخدم هـاتين الشخصيتين باعتبارهما استعارة ، فبغض النظر عما كانا عليه أو فعلاه كفردين ، فإنهما قد تحولا منذ فترة إلى ما يعده الأندونيسيون والمغربيون صورة الروحانية الحقيقية . وبذلك فإنهما أصبحا اثنين من بين العديد من الشخصيات التي تحولت إلى أساطير . وكان بالإمكان اختيار غيرهما ، لكن عندئذ فإن المقارنة التي أرغب في إبرازها ستكون بين الروحانية أو الصوفية التي تؤكد على تعادلية نفسية وأخرى تؤكد على الكشـافة الأخلاقية .

أما الشخصية الأندونيسية فإنها سونان كالجيكا ، أهم الأولياء التسعة الذين يعتبرون تقليدياً بأنهم قد أدخلوا الإسلام إلى جاوه بمفردهم دونما اللجوء إلى القوة وحولوا كافة السكان إلى الدين الجديد . وسونان كالجيكا كشخصية تاريخية مثله مثل بقية الأولياء مجهول لدرجة أن بعض الباحثين أثاروا الشك في وجوده أصلاً . ولكنه كبطل يحتذى به ، الرجل الذي يعتبر أكثر من غيره مسؤولاً عن نقل جاوه من ظل الأزمنة الهندوسية إلى ظل الأزمنة الإسلامية الشرعية ، يعيش إلى يومنا هذا شخصية حيـة في العقل الشعبي الأنـدونيسي باعتبـاره واحداً من المجـددين للثقافـة بعمق تفكيرهم وصفاء ذهنهم وثباتهم الذي لا يزحزحهم عن حياتهم الباطنيـة ، أولئك الذين استطاعوا أن يحملوا مجتمعهم إلى الأمام في وجودهم الروحي في فترة جديدة .

ويقال إن كالجيكا يتحدر من العائلة الملكية ماجابهت ، وهي آخر الممالـك الأندونيسية الهندوسية البوذية ، التي تقع عاصمتها في الأجزاء المنخفضة لهزيرنتاس في جاوه الشرقية ، حوالي 50 ميلاً عن الساحل ، مسيطرة على الأرخبيل والمناطق المحيطة به معظم القرن الرابع والخامس عشر . ولقد دخل في الإسلام بعض أمراء المقاطعات التجارية الواقعة على الساحل الشمالي لجاوه ، في القرن السادس عشر ، في بانتم وتجربون وديماك وجابر أوتوبان وجـرسيكي وسوربيـا إماره بعـد أخرى ، وبذلك تحطمت الملكية الإلهية وأصبحت مملكة ماجابهت بلاطاً بدون مملكة ، انهارت كلياً .

وتنافست الإمارات الساحلية فيما بينها بشدة ولكن مع العقد الثالث للقرن السادس عشر استطاعت إمارة ديماك أن تصبح مركز الثقل لهذه الإمارات مكـونةً بذلك حضارة إسلاميةً على الساحل . لكن سيطرتها لم تدم طويلاً ـ أقل من ثلاثين

عاماً ـ ذلك لأنها اعتمدت من بين إمارات الساحل على قدرتها في تطوير زراعة ظهيرها الداخلي ، الذي سرعان ما شق عصا الطاعة . ولقد أعلنت ماتاراما ، وهيَ في الأصل مقاطعة من مقاطعات ديماك تقع بالقرب من موقع جوغجاكارتا اليوم ، أي في قلب جاوه الزراعية ، استقلالها ، واستطاعت بعد ذلك أن تجمع قوة سياسية دينية لم تبلغ ديماك فقط وإنما كافة الممالك الساحلية أيضاً . وبذلك تحرك مركز جاوه السياسي مرة أخرى إلى الساحل بعد فترة وجيزة من ابتعاده عنه إلى موقعه الطبيعي ، مجال أراضي زراعة الأرز الداخلية ، وأصبحت ماتارام إلى أن استولى عليها الهولنديون في القرن الثامن عشر منذ ذلك الوقت أكثر الولايات الأندونيسية إسلاماً ، بل إن ماجابهت أصبحت إسلامية .

وفي هذه الفترة التي يسميها الجاويون « الزمن غير المرتب أو الفترة » حينما كانت الحضارة الهندوسية في طريقها إلى الاختفاء والحضارة الإسلامية في التكوين ، عاش كالجيكا ، فلقد غادر عاصمة ماجابهت المنحسرة كفتى وانتقل إلى جابرا ، أجمل الولايات الساحلية ، حيث قابل ولياً آخر يسمى سونان بونانج ، ليصبح تلميذه وتحرك من هناك متنقلاً متجولاً من مدينة إلى أخرى حتى وصل إلى تجيرون حيث تزوج بابنة الولي الثالث سونان كيري وأخيراً تحرك تدريجياً إلى ديماك حيث يعتقد بأنه لعب دوراً سياسياً أساسياً في اتساع وشهرة ماتارام . ويقال إنه كان أستاذ ومرشد القائد الأصيل لثورة مارتارام ضد ديماك ، سينباني وكذلك الملك سلطان أجونج العظيم ، وإنه نشر تعاليم الدين الجديد بين جماهير الجاويين في الداخل . لقد كان إذاً عمله تاريخ بلاده : التخلي عن ماجابهت ، الحضارة الميتة ، غير المرغوب فيها والتي لم تعد مقدسة محترمة ومر بالعواصف السياسية للولايات الحديثة التكوين في الساحل ليصل بها إلى روحانية ماتارام ، أي القيام بعملية تحويل اجتماعية إنسانية .

إذاً فإن الولي جالجيكا يجسد ، باختصار ، رمزية الصلة بين جاوه الهندوسية وجاوه المسلمة ، ومن هنا يظهر اهتمامنا واهتمام الجاويين به . فبغض النظر عن الصورة الحقيقية لوجوده ، فإنه يشكل بالنسبة لنا قنطرة بين حضارتين عاليتين وبين فترتين تاريخيتين ديانتين عظيمتين ، أي بين الماجابهت الهندوسية البوذية حيث ترعرع وبين الماتارام الإسلامية التي أسسها وكونها ، فهو يجسد للجاويين ( أو بالأصح تجسد حياته لهم ) الصلة ذات المعنى بين عالم الملوك ورجال الدين الطقسيين والمعابد

والمهرجانات الحماسية وبين السلاطين الأتقياء ومدرسي القرآن والمساجد الرائعة العمارة ، لذلك فإنه يستحسن أن ننظر للقصة بصورة أعمق ، كما يرويها الجاويون . ذلك أن عملية التحول الديني التي تمت لكاجيكا في جابرا تشبه التجربة الصوفية التي عاشها بولس في رحلته من دمشق ، تجربة صوفية قادته إلى طريق وسط في رحلة حياته ، رحلة أدت به إلى تغيير اسمه ودينه ونبذه عادات حضارة مضت والمشاركة في حضارة قائمة .

على أن عملية التحول ، مع ذلك ، لم تكن بولسية في روحها تماماً . فحينما وصل سونان جالجيكا إلى جابرا ( وسألخص هنا ما أخبرني به الإخباريون هنا ، ورواياتهم قد لا تتفق في كافة التفاصيل لكنها مع ذلك تقدم الإطار العام ) كان فتى قد حقق العديد من الطموحات ويدعى رادين جاكاشاهد أي السيد أو الأمير الشاب شاهد ، وكان في مدينته سارقاً متمرساً ، لا يكره أن يسرق من أمه كي يتمكن من معاقرة الخمر والعربدة أو المقامرة . وحينما استنفد مال والدته هجرها وهي في عوز وضيق وبدأ سارقاً منتهياً بأن يكون قاطع طريق مشهور ، بحيث أصبح الناس يخافون الذهاب إلى سوق جابرا كرهاً وخوفاً من الاحتكاك به والتعرض لقسوته . ظهر في تلك الآونة ـ بحسب بعض الرواة ـ سنان بونانج الذي ترجع أصوله إلى العرب أو على الأقل إلى المسلمين . وكان يرتدي ملابس جميلة ويتقلد الجواهر الغالية جداً ، بل إن عصاه كانت من الذهب الخالص . وبطبيعة الحال أثار مروره في الشارع اهتمامات رادين جاكا شاهد المهنية ، الذي أوقفه واستل خنجره وطالبه بمجوهراته وملابسه وعصاه الذهبية . لكن بونانج لم يخف ، بل إنه ضحك بكل برود وقال له : « أنظر يا شاهد ( الذي كان يعرف اسمه وكان قد سمع عنه وإن لم يقابله من قبل ) لا تشته هذه الأشياء فالشهوة لا نهاية لها ، لا ترتبط بهذا العالم المادي ، فنحن لا نعيش إلا اللحظة ، انظر إلى تلك الشجرة تجدها كلها نقوداً » . وعندما نظر شاهد خلفه رأى شجرة بانيان قد تحولت إلى شجرة من الذهب معلقة عليها الجواهر ، فبهت وفي الحال اقتنع أو كما يقول الجاويون : « أصبح عارفاً » ان الأشياء المادية أو أشياء هذا العالم لا تعادل شيئاً أمام قوى سونان بونانج . وفكر في نفسه ، محدثاً نفسه « إن هذا الرجل يمكن أن يحول الأشجار إلى ذهب ومجوهرات ومع ذلك لا يبحث عن الغنى » عندها قال لبونانج بأنه لم يعد يرغب في السرقة أو الشراب أو القمار

أو القتال ، وكل ما يطمع فيه هو المعرفة الروحية لبونانج ، وأنه يرغب في التتلمذ عليه في « علومه » . عندها أجابه بونانج : « حسناً ولكن ذلك غاية في الصعوبة ، فهل لديك قوة العزيمة والصبر والثبات ؟ » وحينما شاهد رغبته حتى الموت ، أجاب بونانج بأن « عليك الانتظار بجانب النهر حتى أعود إليك » وذهب إلى حال سبيله .

وانتظر شاهد بجوار النهر لسنوات ، قال البعض إنها بلغت عشر سنوات وقال آخرون إنها بلغت عشرين بل ثلاثين أو أربعين سنة ، مستغرقاً في التأمل والتفكير ، بحيث نمت الأشجار حوله ( مرت به السيول وغطته بالمياه وتراجعت عنه ومرت به الجموع لاهية في غيها وبنيت المباني حوله وتهدمت ، لكنه بقي بدون حركة على موقفه ) . وعاد بونانج بعد غيبة طويلة ، ورأى أن شاهد ثابت حقيقة ( حتى أنه وجد صعوبة في تحديد مكانه لكثرة الأشجار حوله! ) ولكن بدلاً من أن يدرسه تعاليم الإسلام ، قال له : « لقد كنت نجيباً وكنتيجة لتأملك الطويل فإنك تعرف أكثر مني » وبدأ يسأله بعض الأسئلة المعقدة في الدين ليجيب عليها الطالب الذي لم يدرس شيئاً عن هذه المسائل الدينية من قبل بإجابات صحيحة . عندها أعطاه بونانج اسم كالجيكا ، أي حامي النهر ـ وأرشده بأن يذهب مبشراً بتعاليم الإسلام ، التعاليم التي قام بنشرها بصورة منقطعة النظير في فعاليتها . لقد أصبح مسلماً حتى دونما أن يرى القرآن أو يدخل مسجداً أو يسمع صلاة ـ فلقد تغير تغييراً داخلياً كلياً أوصل له بنفس النظام النفسي اليوغي ، الذي كان قلب الفعل الديني في التقليد الهندوسي الذي كان فيه ، لذلك فإن تحوله لم يكن عبارة عن عملية تغير روحي أو خلقي تبعه تغيير حسي في الاعتقاد ، إنما هو تغيير روحي وأخلاقي إرادي أدى إلى تغيير في الاعتقاد . لقد أصبح سونان كالجيكا مسلماً لأنه أصلح ولم يصلح لأنه أصبح مسلماً . أي أن توبته ، إذا كان يمكن تسميتها بذلك ، كانت حالة داخلية أنتجتها الذات إرادياً . وإسلامه ، وإن كان يمكن تسميته كذلك كان مجرد اعتقاد شعبي بأنه مصطفىً أو تم اختياره ليقوم بمهمته ووجهته الثقافية .

أما الشخصية الثانية التي أرغب في تقديمها إليكم في مقابل كالجيكا فإنها أبو علي الحسن بن مسعود اليوسي ، المعروف شعبياً بسيدي الحسن اليوسي . واليوسي الذي يعرف كشخصية تاريخية معروفة أكثر من كالجيكا ( وتلك حقيقة لم تقلل من أسطوريته ) ولد في قبيلة مجهولة من رعاة غير مستقرين ـ واسمهم يعني

« المعزولين » - في جبال الأطلس المتوسط في عام 1631 ، وهو على ما يظهر من البربر ، لكن الأسطورة الشعبية ( التي قام بنشرها اليوسي نفسه مدعياً بأن اسمه مجرد تحريف للاسم العربي يوسف ، تدعي بأن والده من العرب ، بل من السادة والأشراف الذين يرجع نسبهم إلى إدريس الثاني مؤسس فاس ) . وتوفي ( تاريخياً في فاس وأسطورياً في عزلة بإحدى قمم الأطلس المتوسط ) عام 1691 ، وبذلك فإن أعمال كالجيكا تزامنت مع بروز ماتارام في صراعها مع دويلات الساحل ، أما أعمال اليوسي فإنها تزامنت مع بروز خلافة العلويين كنتيجة للفوضى المذهبية والأزمة المذهبية . لقد عاشت الشخصيتان في أوقات كانت تعاني فيها مجتمعاتهم من الحركة بصورة مترددة وبصعوبة ومعاناة وذلك بصورة غير مكتملة إلى التكون بعد أن اهتزت بتغيرات دينية سياسية أساسية . ولكن في حين ما حاول كالجيكا أن يوجه تلك الحركة بتقديمها في وعيه خالقاً تجانساً في الكون الصغير كحل للكون الكبير ، فلقد حاول اليوسي أن يوجهها للصراع ومكافحتها وذلك بفضح التناقضات الداخلية في تعاليمه وسلوكه . وبذلك يكون الأسلوب أسلوباً جمالياً يمثل المثاليات أما الثاني فهو أخلاقي أساساً ، يطالب بالتغيير .

ولقد ظهرت الأزمة المربوطية ، التي تفاقمت في القرن الخامس عشر في آخر خلافة بربرية عظيمة ( المرينيين ) في حياة اليوسي وذلك في نهاية القرن السابع عشر . ولا يعني هذا أن المربوطية وهي تعظيم وتقديس الأولياء كظاهرة تاريخية في المغرب ، لم توجد كقوة شعبية سوى في ظل حكم البربر ، فهي موجودة حتى يومنا هذا . لكن الفرق هو أن هذين القرنين يختلفان عن القرون السابقة عليهما أو القرون التي تلتهما في أن تعظيم المغاربة للأضرحة والأولياء لتأخذ مفهوماً سياسياً لم تصل إليه من قبل ولم تحافظ عليه بعد ذلك . فلقد انقسم المغرب آنذاك إلى مجموعات سياسية صغيرة وكبيرة تتمركز حول ولي من الألياء ( سواء كانوا من مشايخ الصوفية أو معلمي القرآن أو بعض الدعاة أو من الزهاد المتنقلين وما شابه ذلك ، أو مجموعات من الغيورين والإنعزاليين المتنافسين مكونين ما يعرف عندئذ بدويلات المربوطيين على الرغم من أن معظمها تشبه المجتمعات اليونانية ، لكنها مجتمعات يوتوبية ( مثالية ) عنيفة أكثر منها مجرد دويلات عادية ، وبذلك أصبح المغرب في بداية القرن التاسع عشر مرجلاً روحياً ، يصدق فيه وصف جاك بيرك « خلقت الغيرة الاعتقادية وببساطة العنف في

شخصيات حيوية بعضها محسن وبعضهـا غير ذلـك ، محصورة في معـارك قاسيـة ورائعة » .

وفي هذا المرجل ، هبط اليوسي من عزلته النسبية في الجبال وهو في العشرين من عمره ليصبح ، على الأقل أسطورياً ، أولاً حاجاً ثم ثائراً وأخيراً ولياً . حيث قضى معظم حياته بائعاً يتنقل من مكن لآخر ، من مركز سياسي وروحي إلى آخر من الدويلة المربوطية القوية الدلائية أو تازرولت إلى المراكز العلمية التقليدية المحافظة في فاس ومراكش ، ومن شيخ صوفي إلى شيخ آخر ومن قبيلة إلى أخرى ومن مدينة لأخرى ومن منطقة لأخرى وكان يبدو أنه لا يقف قط أو يرتاح ـ على عكس كالجيكا ـ ولم يستقر في مركز ما . ولقد عبر عن ذلك في إحدى قصائده إذ يقول فيها :

| | |
|---|---|
| تـشتـت قلبـي في البـلاد فـقسمـة | بمـراكش منـه عـلى رجـل طـائـر |
| وأخـرى « بجلفون » وأخـرى مقيمة | بمكنـاسـة الـزيتـون حـول الـدفـاتـر |
| وأخـرى بفـازاز وأخــرى تجـزأت | بمـلويـة الأنهار بـين الـعـشـائـر |
| وأخـرى بـذاك الغـرب بـين أحبتي | بـأهـل البـوادي منهم والحـواضر |
| فيـا رب فـاجمعهـا فـإنـك قـادر | عـليهـا ومـا غـير الإلـه بـقـادر |
| ويـا رب فـاجعلهـا بـأوطـانها فـما | عُـبيـدك لـلبـين المُشـتّ بصـابـر |

وحيث وجد كالجيكا السلام والطمأنينة في عدم الحركة والهدوء الحديدي ، فإن اليوسي ، على العكس تماماً ، وعلى الرغم من شكواه إلى الله أن يهدىء من روعه ويثبته على ما هو عليه ، إلا أنه ، على ما يظهر ، لم يطلب ذلك كلياً في هذا العالم على الأقل . فهو مثل أهل قطره طبعه عدم الاستقرار ( وهذا التعارض أيضاً ، عموماً ، ليس مجرد صفة تميز الشخصيات التي اخترناها وإنما تميز أيضاً الشعبين ) فالـتزامه الحركة للوصـول إلى الحقيقة ، وليس بـالانتظار والصـبر ، ذلك لأنـه كان يشعـر كالعطشان الذي يلهث دون كلل أو ملل منقباً وباحثاً . فهو لم يرتحل ليجد مكاناً جديداً للعبادة لأن مكان العبادة القديم تصدع وإنما ترحل لأنه كان جوالة كوالديه الرعاة ، لقد كان رحالة .

ويبرز في رحلة اليوسي الطويلة ، على الأقل في العقل الشعبي ، كدليل على ولايته ومن ثم على الولاية بصفة عامة حادثتان . الأولى تتلمذه على يدي الصوفي

الشهير الشيخ محمد بن ناصر الدراوي مؤسس الطريقة الناصرية الكبيرة ، والتي هي في حالة انحسار الآن وإن كانت ما تزال هامة في المغرب . أما الحادثة الثانية فهي مواجهته أو بالأصح معارضته لملك الدولة العلوية العظيم المولى اسماعيل بن علي . وكما فعلت مع قصة كالجيكا فإنني سأعتمد على أخبار الرواية ، حيث إن ما تسقطه الدقة التاريخية يقويه ويؤازره المأثور الشفاهي الثقافي .

تخبرنا القصة ، أنه عندما وصل اليوسي إلى واحة تامجرت على طرف الصحراء كان يدرس الشيخ محمد بن ناصر في إحدى الزوايا ، وكان آنذاك يعاني من تدهور صحي شديد ، يبدو من الوصف أنه كان مصاباً بالجدري ، ولقد دعا الشيخ تلاميذه واحداً واحداً وطلب منهم أن يغسلوا ملابس نومه . ولكن كل واحد منهم رفض القيام بتلك المهمة بسبب حالة الشيخ الصحية وجفل من شكل الملابس بل إنهم رفضوا حتى الاقتراب من الشيخ أو الظهور في مجلسه . في تلك الأثناء وصل اليوسي ، على أنه لم يكن معروفاً عند الشيخ أو مريديه ، لذلك لم يطلب منه الشيخ أن يقوم بالمهمة ، لكنه اتصل بالشيخ ، دونما أن يطلب منه ، وقال : « يا شيخي وأستاذي أنا سأغسل ملابسك » وحينما أعطاه الشيخ القميص أخذه إلى النبع ، وغسله وعصره وشرب الماء الذي خرج منه عند العصر . وعاد إلى الشيخ وعيناه محمرتان ، لكن ليس من المرض فهو لم يمرض ، وإنما من طعم الماء الذي كان كالخمر المركزة . وعندها عرف الجميع بأن اليوسي لم يعد رجلاً عادياً ، وإنما أصبح يملك ما يسميه المغاربة « البركة » وهي إحدى الكلمات التي يستحسن أن تتكلم عنها من أن تعرفها والتي قد تعرف في سياقها فقط ، وإن كان يمكن تعريفها بصورة غير دقيقة على أنها « قوة روحية » من يملكها يصبح ولياً أو مرابطاً . وتستحق عناصر هذا التحول الروحي الملاحظة وهي تشبه لحد ما ما حدث لكاجيكا بجوار النهر ، ( فهي ولادة جديدة وإن لم تكن تتطلب تغييراً في الولاء الديني ) فهي تمثل شجاعة جسيمة غير عادية وولاءً شخصياً منقطع النظير وكثافة شعورية أخلاقية وتحولاً شبه جسماني للبركة من شخص لآخر ، كذلك فإن الروحية في المغرب ، في معظم الأحيان ، لا تعني الهدوء .

أما مواجهة السلطان مولاي إسماعيل ، فلقد حدثت بعد ثلاثين سنة ، من حياة تجوال بين المراكز الصوفية ( وكان أقواها الزاوية الدلائية ذلك المركز الذي

استولى عليه العلويون في 1668 م تحت قيادة أخ السلطان اسماعيل ، واضعين حداً ونهاية لقرنين من التجربة السياسية ) . وحل محله قصر السلطان العظيم في مكناس ، كواحد من القصور المغربية الفخمة ، لإقناع السلطان وشعبه بتأسيس خلافة جديدة . ولقد ارتبط هذا العقل الشعبي في شكل علاقة بين رجل السياسة القوي ورجل الدين التقي ، تلك العلاقة التي يبحث عنها دائماً ، والتي تجمع بين قوة المقاتل وفضائل الولي ، إنها القوة المحركة للتاريخ المغربي .

حينما وصل اليوسي إلى مكناس بعد أن أصبح واحداً من أعلام العلماء في البلاد ، استقبله مولاي إسماعيل وأحسن وفادته وأسكنه قصره وأدخله بلاطه كأحد مستشاريه الروحيين . وكانت السلطان أثناء ذلك يبني سوراً حول المدينة ، وكان غالبية العمال من العبيد الذين يعاملون معاملةً فيها شيء كثير من القسوة ، فسقط يوماً أحدهم مريضاً ولم يمهله الآخرون على الرغم من مرضه وأصروا على مواصلة العمل . وتقدم بعض العمال إلى اليوسي سراً وأخبروه بما حدث وعما يعانية العمال من اضطهاد وسوء معاملة . لم يقل اليوسي شيئاً لمولاي اسماعيل ، لكن عندما أحضر إليه عشاؤه في غرفته حطم الأطباق طبقاً طبقاً واستمر على تلك الفعلة إلى أن حطم كل أطباقاً القصر . وحينما سأل السلطان عما حدث لكل أطباق القصر أخبره عبيد القصر بأن « ضيفك اليوسي يحطمها حينما نحضر له عشاءه » . عندها أمر السلطان بإحضار اليوسي أمامه وقال له :

ــ السلام عليكم

ــ وعليكم السلام

ــ يا سيدي لقد عاملناك كضيف من ضيوف الله ، ولقد حطمت كل أطباقنا .

ــ لكن ما هو الأفضل تحطيم فخار الله أم فخار الطين ؟ ( بمعنى أنني أحطم أطباق من صنع الناس وأنت تحطم الناس الذين من صنع الله ) وبعدها أخبر السلطان مولاي اسماعيل عن المعاملة السيئة التي يواجهها العمال الذين يقومون بتشييد السور .

ولكن السلطان مولاي إسماعيل لم يندهش وقال لليوسي : « كل ما أعرفه أنني

استقبلتك كضيف وقدمت لك ضيافتي ( وهذا تصرف في غاية الدلالة في المغرب ) وأنت كنت السبب في كل هذه المشاكل . لذلك فإنه يجب عليك أن تترك مدينتي » . غادر اليوسي القصر ونصب خيمته في المقبرة القريبة من المدينة ، حيث كـان يبنى السور . وحينما سمع السلطان بذلك أرسل له رسولاً يسأله لماذا لم يغادر المدينة تنفيذاً لأمر السلطان . أجاب اليوسي بأن عليهم أن يخـبروا السلطان « إنني قد غـادرت مدينتك ودخلت مدينة الله ! » .

لكن السلطان حينما سمع ذلك غضب غضباً شديداً وجاء بنفسه إلى المقبرة حيث وجد الولي في الصلاة ، فناداه ، وهذا يعتبر ذنباً في حد ذاته ، قائلاً : « لماذا لم تغادر مدينتي كما أمرتك » عندها أجاب اليوسي : « لقد غادرت مدينتك وأنا الآن في مدينة الله العظيم المتجبر » عندها غضب السلطان غضباً شديداً ، وتقدم للهجوم على الولي لقتله ، لكن اليوسي أخذ رمحه وخط خطاً على الأرض ببطء عندها أصبح السلطان خائفاً ، وبدأ يدعو الله وجلاً . عندئذ قال لليوسي : « لقد أصلحني الله وأنا آسف على ما فعلته معك وأرجو منك المعذرة والعفو » . فأجابه اليوسي : « من الله أطلب الحياة أو الغنى أو المنصب ، وكل ما أطلبه منك هو قرار ملكي تعلن فيه بأنني شريف من أحفاد النبي (ص) وأنه يحق لي أن أحصل على التكريم والامتيازات والتشريف اللائق بالشرفاء » . وفعل ذلك السلطان ، غادر بعدها اليوسي خوفاً على سلامته إلى قلاع الأطلس المتوسط حيث كان يعضّد البربر ( ضد الملك وسياسته ) حتى توفاه الله وتحول إلى وليٍّ وقبره إلى ضريح يزار ويعظم .

رجلان وثقافتان مختلفان أشد الاختلاف ومتشابهان في آن واحـد ، على أن الفروق بينهما كما هي أوجه الشبه واضحة وبارزة . أحدهما رجل حضري والآخر شخص بسيط . أحدهما من منبت أرستقراطي ويحاول الحفاظ على مكانته الإجتماعية والآخر من رجال القبائل البسطاء يحاول أن يرفع نفسه فوق أصوله . أحدهما يوغي وروحاني متقلب ظاهرياً بحسب ما تتطلبه الأوضاع الجديدة متشبث محافظ بعقائده الداخلية ، بينما الآخر من المتطهرين بل ومن الغيورين مؤكداً على السلطة الخلقية للقدسية الشخصية في كل مكان ووقت وبأي تكلفة . أما أوجه التشابه فمحيرة ككل التشابهات ، على الأقل حينما تكون التشابهات عميقة الجذور والأغوار وحقيقية . وهي تقوم على حقيقتين : أولهما أن كلاً من الشخصيتين محافظة بعمق بل وحامية

لصيغ الوعي الديني المنزلة أو المقبولة في وجة التحديات الإجتماعية والسياسية المتطرفة الرافضة لاستمرارها . والحقيقة الثانية نفاذهما العميق في أغوار تقليدهم الديني الذي يؤمنان به ، الإسلام ، مما يجعل دفاعهما عنه ضرورياً ، ومع مرور الوقت يتزايد اليأس ، لكن هذه الملاحظات المختصرة والمبتسرة والتي تحاول في عبارات قليلة أن تلخص التطور الديني في أندونيسيا والمغرب إلى نهاية القرن التاسع عشر ، تتطلب مني المزيد من الشرح والتوضيح .

أما بالنسبة للجانب الأندونيسي ، فإن التقليد الذي ترعرع فيه كالجيكا والذي جاهد في الحفاظ عليه حتى بعد اختفائه هو تقليد المراكز البلاطية الهندوسية الجاوية العظيمة . وفي محاولة تلخيص ذلك التقليد في كلمات موجزة ، فإنني سأحاول تقليصه إلى مجموعة من المبادىء ، ربما لن تكون واقعياً موجودة ، تشكل قوانين خفية تتضح في ظلها الحياة الدينية وطقوسها . وأهم هذه المبادىء مبدأ . . « المركز القدوة » ومبدأ « الروحانية المتدرجة » ومبدأ « الدولة المسرح » وتكون هذه المبادىء في مجملها مفهوماً للعالم وروحاً للشعب في أصوله النخبوية والروحية والجمالية ، تبقى ثابتة قوية حتى بعد مرور أربعة قرون من الأسلمة والإصلاحات وثلاثة قرون من السيطرة والهيمنة الاستعمارية وعشرين سنة من الاستقلال ، تبقى كقضية قوية في الوعي الأندونيسي المعاصر .

ونقصد بمبدأ « المركز القدوة » بلاط الملك وعاصمته وفي محورهما يتداخل الملك مع نظام الإلهي ونموذج النظام الإجتماعي ، ويولد البلاط بنشاطاته وأساليبه ونظمه وأشكاله المختلفة ، ليقدم حياة ، وإن لم تكن كاملة ، تقدم صورة مرئية للعوالم الخفية . ولأنها تقوم بتقديم تلك الصورة ، فإنها تقدم نموذجاً مثالياً للحياة خارج البلاد وفي المملكة جميعها ، نموذجاً ينبغي أن يتطلع الجميع إليه ويحاولوا محاكاته كما يحاكي الابن الأب ، والسيد النبيل الملك ، والملك الله !

ويقدم البلاط ، في الواقع ، من الوجهة الدينية وظائف عديدة في نشر الحضارة وعرضها وتشكيل المجتمع في صورة تعبير كوني مصغر عن صورة الكون الكبير الذي يحاول أن يتمثله ويقلده ، ويبدأ ثراء البلاد من امتياز العاصمة وامتياز العاصمة من امتياز وأبهة البلاط وامتياز البلاط من روحانية الملك . وحينما

يحاول الشاعر برابانيكا ، شاعر بلاط ماجابهت وناظم ملحمة ناراكرتا جاما ، أن يعبر عن عظمتها وعن عظمة حاكمها يختار كل المملكة كصورة لعاصمتها . فبيوت الفلاحين تشبه قصور رجال البلاط المحيطة بالقصر الملكي والمقاطعات الخارجية السعيدة الوادعة الهادئة على أطراف المدينة المحاطة بالحدائق والغابات والجبال الآمنة للسفر والاستجمام ذات الإستراحات الهادئة . يقول الشاعر في جزء آخر من ملحمته إن العاصمة تشبه الشمس والبلاد حولها على شكل هالة .

أما مبدأ الروحانية فإنه ليس موزعاً بصورة متساوية بين الرعية لكنه موزع بصورة متناسبة مع مكانة الشخص في التدرج الاجتماعي والسياسي الذي يحرص من الملك إلى الفلاح ، على اعتبار ارتباطه الطبقي التدرجي شيئاً منطقياً . إن القدرة على التركيز الباطني على الوعي كأساس لوجود الشخص ـ أي القدرة على التركيز على المطلق ـ الذي برهن كالجيكا عليه ، لا يتغير من شخص لآخر ، لكنه إنما يفعل ذلك بمعايير تدريجية دقيقة ، لذلك فإنه ليس غريباً أن يولد كالجيكا سيداً نبيلاً . فمجرد فكرة عدم المساواة بين الناس في ذاتها ذات معنى واعتبار ميتافيزيقي عميق : فالفرق بين العالي أو الرفيع والمنخفض ، هي في الوقت نفسه تفريق بين أولئك الذين هم أكثر قدرة على أن يعزلوا أنفسهم عن الوقتي أو الآني ويفكروا في الأزلي أو الكوني وبين الذين هم أقل قدرة ، بمعنى أن للمقدس كما للعادي رتباً ومراحل ودرجات .

ويتطابق مفهوم الأبهة والعظمة ومفهوم القداسة في العلو والإنخفاض في تدرج السلم الاجتماعي لتصل إلى نفس العلو الذي وصل إليه التأمل الديني : في الإنخراط التأملي التام عن الذات . ويعلن نص ديني من فترة بلاط ماجابهت بأن « على الخادم أن يحترم سيده وأن يحترم السيد الشيخ والشيخ الأمير والأمير رجل الدين ورجل الدين الملك المؤله وأن يحترم الملك المؤله الذوات فوق الطبيعة والتي عليها أن تحترم اللاشيء الأعظم » «Supreme Nothingness» . وينتج عن هذا التصور العديد من الأمور ، ليس أقلها أهمية أن الملك بمجرد كونه ملكاً يعتبر الشيء الأكثر قدسية . فعليه يقوم كل النظام ذلك لأنه يقف بين ما هو إلهي وإنساني ( الناسوتي واللاهوتي ) . ويعبر عن ذلك عادة باعتباره صورة تناسخية للآلهة أو بتعبير بوذي كبوذا ستيف والنقطة الهامة هنا هي أنه على أساس هذا التدرج في قدرات الناس على التنوير الروحي القائم على محاسبة النفس بصورة منظمة ، وقدرتهم على الوصول إلى

الكمال ، يعتبر الملك في القمة ، قمة النظام ، إذا ما تمسكنا بمبدأ المركز القدوة ، ناظرين إلى الموضوع من أعلى إلى أسفل . وليست المشكلة هنا هي في دمج الشخصية القومية بالشخصية الروحية ـ أي القوة بالكاريزما ـ فهي مرتبطة ومتصلة أصلاً من قمة المجتمع إلى قاعه . لكن المشكلة هي في امتداد القوة بدراماتيكية الكاريزما وذلك عن طريق تقوية شعاع الشمس حتى يمكنها أن تعطي هالة أقوى وأكثر تأثيراً .

ولإتمام الدائرة فإن « الدولة المسرح » هي ببساطة عبارة عن التحقيق المادي المجسد لهذا المبدأ . فالحياة الطقوسية في البلاط ـ بحفلاتها العمومية وفنونها العالية وآدابها الجمة لا تشكل فقط شكليات الحكم وإنما مادته أيضاً . فلقد كانت الدولة أبهة وعظمة ومهمتها الرئيسية ليس الحكم ـ فذلك عمل يقوم بـه الفلاحـون بين أنفسهم ـ وإنما استعراض موضوعات الثقافة الجاوية الأساسية بصورة آخذة جميلة . وكانت العاصمة هي أرض المسرح التي عليها قام رجال الدين والنبلاء ، يتقدمهم الملك بأداء استعراضات مقدسة لا تنتهي ، يشكل فيها الإنسان العادي دور المتفرج أو دور المشارك بحمل الرماح أو من خلال الخدمة والإتاوات التي يجبر أن يكون مشاركاً ومتبرعاً فيها . وكانت درجة النشاطات الاحتفالية في أي ولاية تعتبر مقياس سلطتها ـ ذلك لأنه كلما زادت قدرة الدولة في التعجيل على استنهاض همم الناس وتجميع المواد اللازمة كانت درجة الاحتفالات أكبر ـ بحيث تصبح في مركز القدوة حتى يستطيع أي شخص أن يردد مع الشاعر برابانكا بأن « كل ممالك جاوه تـأتي لجوهرة جاوه ، بلاط ماجابهت ، ذليلة منكسرة ومتواضعة » .

وطالما أن الحضارة الزراعية القائمة على زراعة الأرض ، يتنافس فلاحوهـا لينتجوا كميات كبيرة تمكن من توفير فوائض تقوم عليها البلاطات المـترفة ، فـإنها ستستمر في إحياء هذا الاجتماع الجميل القائم على السكونية والاحتفالية والتدرجية ، ذلك لأنها صبغت الحياة اليومية للعبد والملك على حد سواء ، بمستويات مختلفة دون شك وبعواطف مختلفة بل وربما بقناعات مختلفة ، إلا أنها أعطت لحياتهم نكهتهـا الخاصة وقدمت لهم التفسيرات العامة لهذا الأسلوب من الحياة فمن يعبر عنه بصورة رمزية ، يواجهه الناس بالتجربة الحقيقية وما يواجهه الناس بالتجربة الحقيقية أعطى صورة عامة ومعاني عميقة مما يشكل دائرة مغلقة ، لكن الدين كظاهرة إنسانية عبارة عن دائرة مغلقة دائماً ، تسحب ما يقنع به من الواقع المعروف . وتكمن حيوية أي

عقيدة حتى العقيدة الخفية غير المقننة كالهندوسية الجاوية ، في كونها تصور البناء العلوي للوجود بطريقة تجعل الأحداث اليومية تبدو كما لو كانت مؤكدة ومنظمة . وحينما تكسر هذه الدائرة السحرية وتفقد هذه المبادىء الدينية ظاهرها كحقائق مسلم بها ، حينئذ لم يعد العالم المعيشي والعالم المتصور شيئاً واحداً ولم يعد أحدهما يفسر الآخر وعندها تظهر وتبرز الإشكاليات .

ولقد سببت انتفاضات الممالك الساحلية الشمالية ، بالتحديد ، كسر هذه الدائرة ، ليس فقط للنبلاء من أمثال كالجيكا وإنما أيضاً لأعداد كبيرة من الجاويين العاديين . ولم يكن السبب فقط دخول الإسلام ـ ذلك لأن الطبقات العليا قادرة على استيعابه بسهولة دونما تغيير جذري في وجهات نظرها ـ لكنه التوسع المفاجىء للطبقات التجارية ، والتي هي عبارة عن مجموعة من الغرباء والأهالي ، أنتجت عنصراً لا يمكن استيعابه داخل التصور الهندوسي للعالم . صحيح أنه كان يوجد من قرون تجار على طول الساحل من جاوه وسومطره وسلويبس وبورتي ، لكن التطورات التي تمت في القرنين الخامس والسادس عشر كانت من الخطورة بمكان بحيث تحول مركز القوة السياسية والاقتصادية لصالح هولاء الرجال ومنذ قرن مضى . مما جعل هذه التغيرات الكمية في دويلات الساحل تتحول إلى تغيرات كيفية . فلقد انتظمت المجموعات التجارية في شكل مجموعات مختلفة في أحياء ، حول المسجد والسوق ، وليس حول البلاط المحلي ، واستطاعوا أن يتنقلوا بسهولة ويسر من مدينة إلى أخرى داخل الأرخبيل منشغلين بالتجارة عن الرتب والاحتفالات والمهرجانات ، مما أدى إلى تصدع المكانة الرتبية وبالتالي تصدع الدولة المسرح وتجاهل المركز والقدوة ـ أي أن هذه التغيرات كانت تشكل ثورة اجتماعية .

لكن ومع ظهور ماتارام ، التي تشكلت بصورة واعية على شكل ماجابهت ، على الرغم من إسلاميتها المفترضة ، أجهضت الثورة . بيد أنّ الثورة كانت قد تقدمت بصورة كافية لإدخال عنصر جديد في البناء الاجتماعي الجاوي والأندونيسي ، فلقد كان معظم التجار من الجزر الخارجية . وظل التصور الهندوسي للعالم تحت مسمى التحول الإسلامي ـ على أنه قابل بعض التنافس والمزاحمة ، وكان أقوى منافس الحياة التجارية وزيادة الاتصال بمراكز العالم الإسلامي ازدياداً مطرداً وقوياً . وبذلك برزت قضية جديدة ـ التنافر بين تحطم ماجابهت وجاذبية القرآن ـ

على الحياة الروحية الأندونيسية مما سيصبح بداية تفريق عميق الأثر في تقاليد البلد الدينية .

وغالبية هذا التفريق ومن ثم التشكل الأساسي لأسلوب التدين الكلاسيكي في أندونيسيا إنما قام خلال الفترة 1530 ـ 1830 التي مرت بها البلاد من مجرد مورد للبهارات لأوروبا إلى مجرد مقاطعة من مقاطعاته . إن تأسيس السيطرة الهولندية ، الذي قاتلت ماتارام لمدة وبقوة والذي نجح مع ذلك في السيطرة عليها ، استأصلت الأرضية التي تستند عليها تقاليد الدولة المسرح بحيث أصبحت في أغلب الأوقات مسرحاً وقليلاً ما تكون دولة . على أن النظرة القدوية للسلطة والنظرة النارفانية العرفانية للعبادة والتصور الصابىء لله متلبسة ومتشحة شكلاً إسلامياً استمرت ، بل إنها ازدهرت وأينعت . لكنها حولت من يؤمنون بها من مناضلين إحتكاريين لبناء ماجابهت إلى نفعيين بسطاء يقنعون بتذكرها . لقد أدى إجهاض ماتارام ، تلك المملكة التي قامت في منتصف القرن الثامن عشر ، إلى ثلاثة تصدعات في العمل السياسي الأندونيسي ، ما زالت خصوصياته المميزة لم تدرس أو تلقى العناية الجديرة بها . فالسلطة العليا ، بمعنى القوة المتحكمة المسيطرة كانت في أيدي الهولنديين وإن لم تكن بنفس الدرجة من الكثافة في كل الأرخبيل ، فلقد كحانت الإدارة المحلية اليومية كلها تقريباً في أيدي الموظفين من الأهالي الذين كانوا في غالبيتهم من أبناء الطبقة الحاكمة القديمة والذين يشكلون نوعاً من أرستقراطية الياقة البيضاء . وبقيت رموز السلطة الشكلية والأوامر الدينية الثقافية في يد البلاطات المهزومة والنبلاء غير المسلمين . ويظهر أن النظام السياسي الذي فيه مصادر القوة وأدوات الحكم وأسس الشرعية موزع بصورة لا يمكن أن يكون فيها ثابتاً . لكن هذاالنظام استمر بل وانتعش لحوالى قرنين . ويعود السبب في ذلك إلى أن السلطة الهولندية كانت قوية ، ولكن كذلك لأن إشراق شمس ماجابهت الباهت البعيدة كان ضعيفاً .

ولقد أدى تقلص البلاطات القديمة إلى أن تصبح ملاجىء روحية للأمراء المقاعدين لتحويلها إلى نوع من مركز الانتعاش الثقافي . فلقد استطاع النبلاء ، الذين لم يعودوا منشغلين بالاهتمامات السياسية الانخراط الكامل في العمل على تحسين الجانب التعبيري إلى درجة الكمال ـ مطورين الأدب إلى درجة معقدة جداً ومهذبين الفنون بل ومخترعين فنوناً جديدة . حتى أن الجوانب الدينية الفلسفية

ازدهرت إلى نوع من الأسرار الدينية التي أصبحت نوعاً من المحافظة والتطلع إلى بقايا عظمة زالت . ولقد شكل هذا التألق البيزنطي ، كما يسميه روافير ، بدوره مصدراً اشتقت منه الأرستقراطية ، التي أصبحت تشكل كبار موظفي الدولة ، الذين أصبحوا عجلة ودولاب السلطة في أندونيسيا ، طراز حياتها وقيمها الاجتماعية ومثلها الدينية . ولقد أصبح ببداية القرن التاسع عشر النموذج البيروقراطي النبيل يمثل السلطة باسم ثقافة مثالية ليس فقط في جاوه وإنما كذلك في الجزر الخارجية ، وإن كان بصورة معدلة وأقل كثافة مما هي عليه في جاوه . وبذلك انتقلت مكانة كالجيكا الموروثة إلى طبقة من كبار الموظفين .

ولكن إن بقيت واستمرت الحكومة في أندونيسيا فلقد استمرت أيضاً التجارة فيها وإذا ما استمر التأثير الهندوسي كذلك استمر الإسلام . ولقد أدت السيطرة الهولندية على التجارة الدولية ذات المسافات الطويلة ـ والتي كانت نتيجة صراع طويل مع تجار أذكياء طموحين أكثر منه صراعاً مع ملوك عنيدين ـ إلى إجبار التجار من الأهالي على تأسيس نظام دقيق داخلي للتسويق ومع تأسيس هذا النظام الذي يربط كل أجزاء الأرخبيل في شبكة مستمرة من التجارة المحلية حملت معها نغمة الأخلاق القرآنية ( والواحد يتردد في تسميتها أي شيء غير ذلك ) مما صاحب التوسع التجاري في القرن الرابع والخامس عشر . وإذا وجدت الهندوسية ملجأها في المكتب فإن الإسلام وجد ملجأه في السوق .

فلقد قامت مؤسسات اجتماعية إسلامية في أندونيسيا حول السوق ، ليتبلور منها جماعة إسلامية ـ أمة » . على أنني سأعالج هذه المسألة بصورة تفصيلية في الفصل القادم حينما أتعرض لمسألة التغير الديني في العصور الحديثة . وما سأحاول أن أوضحه الآن هو أن الوعي الإسلامي الصحيح ـ أي ذلك الوعي الذي يحاول جاهداً أن يكون قرآنياً ـ إنما تكون كتقليد مناهض ووجهة رافضة ثائرة في أندونيسيا . فلقد كان الأسلوب الديني السائد في المجتمع ( ويبدو أنه ما زال إلى الآن سائداً ) هو الدولة المسرح ونوعاً من القدوة المركزية ، على طراز كالجيكا من كبار الموظفين ذوي الرواتب الشهرية المغلقين في ملابس عربية شفافة ، ولا يمثل الإسلام ، السني ، حتى يومنا هذا ، الاتجاه الروحي السائد في أندونيسيا . على أن مراكز قوته ( الإسلام السني ) إنما تكمن في أطراف الأرخبيل وفي الجيوب الاستراتيجية من سومطرة

وسوليسي وتكمن قوته في الطبقة الاجتماعية الهامشية من تجار السوق الذين يشكلون تحدياً للاتجاه العام ـ وهو تحد نامٍ ينمو مع نمو المجتمع الوطني ببطء على أنه تحدٍّ قواه مبعثرة وتطلعاته محدودة وانتصاراته محلية .

ولهذا فمنذ بداية القرن التاسع عشر تشكل الإطار العالم لصورة التدين الأندونيسي : ففي القلب الجغرافي والاجتماعي تشكلت صورة ماجابهت جديدة في الموظفين على طرفيها ، الأطراف والحدود ، قامت بقايا إسلام العصور الوسطى الذي أصبح في أندونيسيا سحرياً وعاطفياً وكلامياً ، وأحياناً أخرى عقائدياً وتطهرياً . وليست هذه الصيغ المختلفة كلها متداخلاً بعضها في بعض ، على الرغم من وجودها داخل نظام واحد ، على أن نوعاً من التوازن الروحي وتوازن القوى الذي تقوم عليه تنظيمات المجتمع هو ما يجعله مترابطاً ارتباطاً واهياً ببعض المؤسسات المسيطرة ـ البلاط والسوق ـ أكثر من ارتباطه بمجتمع وطني مترابط ارتباطاً وثيقاً .

وفوق هاتين المنطقتين أو خلفهما أو حولهما قام الدين الشعبي التوفيقي لجماهير الفلاحين ( وهو ما سوف أتحدث عنه أكثر فيما بعد ) الذي كان يوماً ما يعتمد عليها وطبعهما وقاوم تدخلهما . وحينما يسقط مثل هذا المجتمع يسقط أيضاً هذا التوازن .

لنعد الآن إلى المغرب حيث التقليد الديني الذي حاول اليوسي أن يبقي عليه في وجه التغيرات الاجتماعية كان ما يمكن تلخيصه في مصطلح « المربوطية » . وكلمة « مربوط » هي تحريف فرنسي لكلمة « مرابط » العربية المشتقة من جذر يعني يربط أو يوثق العقد . ويكون بذلك « المرابط » هو رجل مربوط ومشدود أو موثوق بالله ، مثل ربط الجمل بعامود أو السفينة إلى مرفأ أو السجين إلى حائط أو كالرباط وهي مشتقة أيضاً من نفس الجذر لتعني مكاناً أو قلعة حصينة ، مكاناً يسكنه المرابطون كما يسكن الرهبان صومعة . وتسري الصيغ المختلفة للكلمة في بنية التاريخ المغربي كله . فأعظم وأول الإمبراطوريات البربرية التي أسست مراكش وهزمت الأندلس هي إمبراطورية المرابطين ، ويشتق اسم « الرباط » عاصمة البلاد من قدسية شكلها إذ أنها كانت من الأصل « رباطاً » يرابط فيه الرجال الصالحون . لقد كانت في « مغرب الأمس » مركز العاطفة الدينية وما تزال تلك السلطة قائمة حتى في « مغرب اليوم » .

ويعود محتوى « الرباط » وكذلك علامات وجوده ونتيجة عمله في مصطلح

كنت قد ذكرته سابقاً وهو « البركة » . وتعني البركة في معناها العام حركة الهبة أو التعطيل الإلهي ، على أنها تشمل بالإضافة إلى ذلك معاني عدة متصل بعضها ببعض : الثراء المادي والصحة والعافية والقناعة والحظ والوفرة والاكتمال ، ويمكن لشيوع واتساع استخدامات الكلمة أن تقارن بفكرة المانا الهندية والتي تعني القوى السحرية . فالبركة في مفهومها العام ، ليست سوى نوع من قوة غير طبيعية أو نوع من الكهرباء الروحية ـ وهو رأي ليس بدون أرضية ، لكنه يبسطها فوق احتمالها . ومثلها مثل مبدأ المركز القدوة فإنها فكرة أو مفهوم عن الطريقة التي يصل بها الله بالعالم . وهي مفهوم وإن كان ضمنياً وغير نقدي وبعيداً كل البعد عن أن يكون منتظماً إلا أنه « عقيدة » .

وبالأصح البركة طريقة في تركيب التجربة الإنسانية ـ عاطفياً وأخلاقياً وفكرياً وحاشية أو تعليقاً ثقافياً على الحياة . وعلى الرغم من أن هذه المسألة واسعة ومعقدة ودقيقة إلا أنها تعني حسب فهمي ، وإن كان بصورة غامضة ، أن المقدس يظهر بصورة شبيهة في العالم كعطية أو هبة أو قدرة لأشخاص معينين . وبدلاً من تشبيه البركة بالكهرباء ، فإنه يمكن تشبيهها بالحضور أو القوة الشخصية أو الحيوية الأخلاقية . فالمربوط أو المرابط يمتلك أو يقتني البركة بنفس الصورة التي يقتني بها الناس القوة أو الشجاعة أو العزة أو القدرة أو الجمال أو الذكاء . والبركة هي كل هذه الأمور وإن لم تكن نفس الشيء حتى ولو جمعت هذه الأشياء مجتمعة ، إنها هبة موجودة عند بعض الناس بصورة أكبر مما هي عند غيرهم ، وهي عند قلة من المرابطين في أعلى صورها . والمشكلة هي تعيين وتحديد من عنده هذه البركة ( ليس فقط من الأحياء بل وحتى من الأموات ) وما مقدار ما عنده منها وكيف يمكن الاستفادة مما عنده .

ومشكلة من يملك البركة هي في الواقع البؤرة لاهوتياً في المغرب الكلاسيكي ( وهي نادراً ما تبرز على الصعيد الشفاهي والعملي اليومي ) . ويوجد نوعان من الإجابة ، تشكل ما يمكن تسميته بالإعجازي والنسبي ، وهذه الإجابة تكون متباعدة أحياناً وآنية أحياناً أخرى . فالحصول على البركة يمكن أن يتم بالتجوال ، حيث تتدخل أحداث غير اعتيادية ، لتكون السبب في حصول البركة أو عن طريق الاتصال القرابي والانحدار النسبي من النبي (ص) ، أو بكليهما كما أعتقد . وعلى

الرغم من أن هاتين الوسيلتين غالباً ما ترتبط إحداهما بالأخرى ، خاصة بعد القرن السابع عشر ، إلا أنهما بقيتا وسيلتين منفصلتين ، والشد بينهما يعكس معظم الديناميكية للتأريخ الثقافي المغربي . وما يزال هذا التوتر قوياً ، بل إنه يمكن ملاحظته من النهاية الغريبة لقصة اليوسي والسلطان ـ وذلك حينما أقنع اليوسي ذلك البربري الجبلي السلطات أن يعلن صحة نسبه إلى النبي (ص) أي أن يجعله شريفاً معترفاً به وذلك عن طريق قواه المعجزة وكرامته ، إنها تشبه تماماً رفض بونانج أن يعلم كالجيكا القرآن ، بعد أن قام الأخير بمرحلة التأمل العميق ، وهذه الحادثة ليست مجرد انحراف وإنما هي عبارة عن انحدار مفاجىء . إنها صورة دين يتفاعل مع تغيرات نفسية واجتماعية فوق أرضية لم تنته بعد .

ويعتبر صعود الخلافة العلوية ، من الوجهة الدينية ، وبالذات تأكيد سيطرة وقوة مولاي اسماعيل ، عبارة عن تأكيد آخر على أهمية نظرة البركة الانتسابية على البركة الإعجازية . صحيح أنه بالإمكان الحصول على البركة بالانتساب والتجوال ، إلا أن خلافة الشرفاء الذين تعود أصولهم إلى النبي (ص) عن طريق الانتساب إلى علي ( كرم الله وجهه ) إنما هي تأكيد آخر على تعضيد وتثبيت ما يسميه ماكس فيبر الكاريزما الوراثية على الكاريزما الشخصية ، ومن ثم حصر البركة ضمن نظام ومكان معين ولقد كانت ردة الفعل العلوية إزاء المربوطية هي إعطاؤها الشرعية .

وشرعية الشرفاء ليست بالطبع مسألةً جديدة في مغرب القرن السابع عشر ، فكما ذكرت من قبل ، كان أول ملك حقيقي للمغرب ، إدريس الثاني ، من الأشراف ، فوالده إدريس الأول جاء فاراً من بغداد من حكم هارون الرشيد . لكن فترة حكم إدريس الثاني كانت قصيرة ـ لمدة لم تزد عن عشرين عاماً تقريباً ـ ومحصورة في فاس وما جاورها . ولقد أدخل الأدارسة ، إلى المغرب ، فكرة البركة المرتبطة بالنسب ، لكنهم لم يستطيعوا أن يؤسسوها ، لذلك اكتسحت المربوطية الرؤية الكل . ويعتبر ظهور المرابطين والموحدين في القرن الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر بالترتيب هو ظهور الكاريزما الشخصية ، كقوة مسيطرة في المغرب . فلقد كانت إمبراطوريات البربر العظيمة ، التي أسس إحداها زاهد من الصحراء ، صاحب رسالة خلاصية والأخرى أسسها رجل من جبال الأطلس الكبير كانت ـ كما يصفها الفريد بل ـ فرقاً قبل أن تكون إمبراطوريات . لقد كانت فرقاً إصلاحية ، على الأقل

على المستوى الديني ، كردة فعل ضد الزندقة وأصحاب الأهواء من الخوارج والشيعة والوثنية التي ظهرت في المجتمع العربي . ولقد كانت هذه « الفرق » متوهجة بعاطفة تشريعية جامدة لا توجد إلا لدى بدو أميين ، فلقد ترك المرابطون ورباطاتهم لتعزيز وتقوية المذهب المالكي السوي في كافة أراضي المغرب بالإضافة إلى الأندلس . وجاء بعدهم الموحدون بحماس ليؤكدوا ضرورة الأخلاق التي كادت أن تغيب ، وذلك عن طريق تعاليم اعتقادية جامدة ، وهم كما يدل اسمهم يطالبون بالتوحيد الخالص الصافي من كل درن ، ونتجت عن نشاطهم وعاطفتهم أفكار تطهرية بقيت بعض آثارها ، مثل التشريعية ، في التراث المغربي . فلقد كانت الصورة معقدة أكثر مما عرضنا ، إنها زمان قبائل متطاحنة وتبدل في العلاقات بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي وانفتاح شمال إفريقيا على الفكر الإسلامي المشرقي ونزوح البدو العرب إلى الشمال الإفريقي . . الخ . على أن الأولياء المحاربين ، كما يصفهم ألفريد بل ، هم النماذج التي شكلت بل وخلقت الوعي بالمغرب ، بل ربما هم النماذج التي شكلت المغرب نفسه .

لقد كانت الأزمة المربوطية ، التي نشأ فيها اليوسي ، والتي هي عبارة عن مجتمعات فرقية تشكل بقايا هذا التقليد . فلقد جزأ وحطم السلطة السياسية سقوط الخلافة المرينية التي أتت بعد قرنين من الحفاظ على القوة ، في تلك الفترة ، في يد الأولياء الذين انتشروا وتوزعوا في طول البلاد وعرضها ، في صورة تشبه علاقة السوق والدويلات في أندونيسيا ، فعلى الرغم من أن أصول دول الرباطية المغربية كانت مختلفة وأساليبها متعارضة إلا أن أسسها قامت على بقايا حضارة قوتها الروحية عاشت أكثر من قدرتها السياسية . ولقد كان التغير في المغرب وأندونيسيا في النهاية عبارة عن مجرد انحرافات آنية طفيفة بحيث إنها عندما انتهت بدت أنها كما لو أنها تركت كل شيء على حاله ، لكنها في الواقع كانت ثورات . ففي أندونيسيا كان التغير المصيري هو ظهور مصدر بديل للوحي هو القرآن ، أما في المغرب فلقد كان بديل مبدأ البركة والقداسة للنسب الشريفي .

لقد جابه انتصار العلويين الذي سبق بالفعل بظهور خلافة شريفية أخرى هي خلافة السعديين التي فشلت في تحقيق التوازن ـ بسبب المواجهة الشعبية الدينية لرجال ـ مثل اليوسي ـ الذي تنتقل منه البركة بصورة طبيعية بغض النظر عن الموقع ،

إلى المتدينين بصورة تجعلهم يستحقونها ، وذلك عن طريق فكرة مناقضة للشرف الروحي الوراثي . لكن كما لم يذب التقليد الهندوسي في وجهة عملية الأسلمة في أندونيسيا ، كذلك لم تذب فكرة الولاية القائمة على الترحال في وجهة الولاية الانتسابية في المغرب . وفي الواقع قد لا يكون ذلك غريباً كما يبدو ، فالمبدآن ـ كون الكاريزما مهارة شخصية أو أنها إرث عائلي ـ يندمجان في الواقع وتكون بذلك نتيجة الصدام بين النظرة القائمة والعقيدة الوافدة ليس في تعميق الاختلاف في الأسلوب الديني وإنما في زيادة توحيده . فيكتب ليفي بروفنسال موضحاً « لقد تميز التدريس الديني بعد القرن السادس عشر في فاس وفي المناطق الريفية بنفس الطابع المميز للآداب في البلاد . فلقد أخذت ثقافة العالم المغربي شكل تلك الفترة وما يليها ولم تتغير من ذلك الحين » .

وكما هو الحال مع الأدب والعلماء ، كذلك كان مع المجتمع ككل وإن كان بصورة تدريجية وبدرجة أقل كمالاً . فآراء الفئات الاجتماعية المختلفة من ـ الرعاة والمزارعين والحرفيين والتجار والمفكرين والموظفين ـ بخصوص طبيعة الحقيقة المطلقة والأخلاق النبيلة تشعبت إلى تيارات مختلفة متمايزة يزداد تباينها مع تطورها ولكن أصبحت بصورة متناقضة أكثر تقارباً ، إذا أخذنا في الاعتبار كثافة التنافس الاجتماعي بين هذه المجموعات المختلفة كما أن هذه الفئات تنوعت محلياً على أساس من قضية متفشية . فقضية مواجهة كالجيكا مع ما هو جديد يجب أن تنتهي بالخصومة متخفية في شكل تعايشي ـ أي الاحتفاظ بالتأثير الهندوسي تحت غطاء إسلامي ـ أما قصة اليوسي مع التسليم والإذعان فبقيت متخفية في صورة عصيان وتمرد فقد قبل الشرعية الدينية للمبدأ الشريفي خلال صدام أخلاقي مع من يمثل الجوهر وكل ذلك هو مرة ثانية عرض دال على نحو متميز . وفي الوقت الذي كانت فيه أندونيسيا تتحرك نحو تصدع روحي ، كان المغرب يتحرك وبخطى سريعة نحو الوحدة الروحية .

وغالباً ما يشار إلى العملية بكاملها ، عملية الاستقرار الاجتماعي والثقافي للمربوطية المغربية ، بالتصوف ، قد يعطي هذا المصطلح الانطباع بتحديدية في الاعتقاد ، لكن هذه الفكرة تذوب حينما ننظر إلى مدى الظواهر التي يطبق عليها المصطلح . فالتصوف لم يعد موقفاً محدداً بعينه في الإسلام ، إنما هو تعبير واسع يلبي

الضرورة التي ذكرناها في الفصل الماضي لدين عالمي يحاول أن يتأقلم مع عقليات مختلفة وصيغ اعتقادية محلية شتى وفي الوقت نفسه يود المحافظة على جوهر ذاتيته . فعلى الرغم من الأفكار والنشاطات الأخروية المرتبطة عادة بالتصوف كحقيقة تاريخية فإنه يتكون من مجموعات من التجارب المتعارضة أحياناً ، تلك التجارب التي ظهرت فيما بين القرن التاسع والقرن الثاني عشر ، وهدفها أن يصبح الدين الإسلامي الصحيح على علاقة وثيقة فعالة مع العالم ، بحيث يسهل ارتباطه بمعتنقيه ومعتنقيه به . ويبدو أن هذا يعني في الشرق الأوسط أساساً التوفيق بين وحدة الوجود الغريبة وبين الشريعة القرآنية ، أما في أندونيسيا فكان ذلك يعني إعادة صياغة الإشراق الهندي في عبارات عربية . وأما في غرب إفريقيا فإنه كان يعني إعادة تعريف القرابين والسحر وطرد الشياطين والتطبيب في طقوس إسلامية ، أما في المغرب ، فإنها كانت تعني دمج مفهوم البركة القائمة على التسلسل النسبي مع البركة القائمة على المعجزات ـ وتكريس الأولياء .

ومع أنها عملية واحدة وتؤدي إلى وجهة نظر مشابهة ، يظهر فيها الإلهي في العالم ، إلا أن هذا الاندماج يتم داخل مزيج من البيئات الاجتماعية المختلفة وعلى وجه الخصوص داخل أوضاع بيئية مختلفة في سياقات قد يكون أهمها ما يلي : قيام طريقة صوفية حول قبر أحد الأولياء ، ويشمل ذلك تعريف أو تشكيل سلسلة نسب مقدسة ، تشمل كافة أقارب الولي ( المربوط ) من ناحية الأب ، تأسيس جماعة دينية تطوعية ، تسمى عادة بالإنكليزية إخوانية Brotherhood تنتظم في زاوية عليها مقدم روحي ماهر وأخيراً حكومة من الشرفاء ( الذين يعود نسبهم إلى النبي . وسنطلق على هذه التنظيمات الثلاثة ، المترابطة المتداخلة ، المصطلحات التالية : « مركب السيد » ونطلق هذا المصطلح على الولي الميت والضريح الذي يعتقد أنه مدفون فيه و « مركب الزاوية » ويطلق على مكان تجمع أفراد الطريقة و « مركب المخزن » والذي يطلق تقليدياً على الحكومة المركزية .

ولقد كان « مركب السيد » أساساً ظاهرة قبلية ، على الرغم من وجود أسياد ، مهمين بصفة دائمة في المدن ، وذلك كدليل آخر على أن العقلية القبلية لا تقف عند أسوار المدينة في المغرب ، وعناصر هذا المركب تشتمل في صيغتها المثالية على قبر ولوازمه وعلى ولي يعتقد أنه دفن في ذلك الضريح بالإضافة إلى وجود أبناء وأحفاد

أحياء للولي وطريقة يتم انتقال البركة الموجودة في الضريح والولي وأبنائه إلى غيرهم لأغراض إنسانية .

ويبنى الضريح ( أو أحياناً النصب ) ، والذي يكون عادة عبارة عن بناء أبيض على شكل قبة ، تحت شجرة على سطح تل أو جبل في سهل واسع الجنبات ، وتوجد آلاف المباني من هذا النوع في طول البلاد وعرضها ( ونادراً ما تسافر عشرين ميلاً دون أن ترى واحداً منها ) . لكن عدداً قليلاً منها فقط هو الذي يعتبر مركزاً هاماً لطريقة متطورة ووليا عظيماً ، أما بقية الأماكن « المقدسة » فهي أماكن مناسبة لصلاة عابرة ، أو أضحية مترجلة سريعة .

أما الولي الذي يعطى اسمه للضريح ، مثلاً « سيدي الحسن اليوسي » أو « سيدي أحمد بن يوسف » أو غيرهم ، فإنه عادة ما يكون شخصية أسطورية مغلفة ببعض الأساطير الإعجازية كتلك التي ذكرتها عن اليوسي إضافة إلى أن الولي غالباً ما يكون من الشرفاء أو ممن يسميهم المغاربة « مولى البلد » أي صاحب أو مالك أرض ، بالمعنى الروحي للكلمة ، إي المهيمن روحياً على المنطقة المحيطة بالضريح وأحياناً في المراكز الحضرية بأصحاب جماعة حرفية أو مهنة أو ميناء بل حتى مدينة كاملة ـ مثل فكرة القديس الرئيسي في المعتقد الأوروبي الجنوبي والأميركي اللاتيني .

أما الأبناء والحفدة الأحياء للولي ، أو من يسمون « أولاد السيد » فإنهم مثله من الشرفاء وينظر إليهم كحفظة لقدسية الولي وحفظ بركته ذلك لأنهم ورثوا عنه كما ورث هو عن النبي (ص) . على أن هذه موزعة بصورة غير متساوية بينهم بحيث تقل في النساء والأطفال ، وإن كانت تلمسهم هذه البركة ، وتظهر في واحد أو أكثر من أقرباء الولي ظهرت فيه القدرة على القيام بأعمال الكرامات وأصبح مشبعاً بالقدسية بحيث يستطيع أن يكون مرابطاً حقيقياً . وقد تمضي أجيال دون ظهور مرابط حقيقي بهذا المعنى .

وأخيراً الطريقة التي تستند كل هذه الاعتقادات عليها ، وهي تتكون من الحركة القائمة في الولي وضريحه وأبنائه وبالذات المربوطين منهم . ولن نفصل هنا طبيعة هذه الاعتقادات أو استخداماتها الاجتماعية المنوطة بها . إذ ربما يكفي أن نشير إلى أن الطقوس قد تشمل كل شيء من تقديم القرابين والصلوات الجماعية إلى تبادل

الكرم المبالغ فيه والمهرجانات الخلابة التي تشمل استعراضات وألعاباً على ظهور الخيل ، أما على الجانب العملي فإنها تشمل كل شيء من التطبيب والشعوذة وفض المنازعات ( خاصة في الماضي ) وتكوين وتنظيم العسكر . وما يهمنا هنا هو أن « مركب السيد » بالنسبة للمغاربة ، من البربر الجبليين إلى الفلاحين العرب والحرفيين والحضر والتجار والموظفين ، يشكل الميكانيزم التنظيمي الرئيسي لتدخل أو توسط الإسلام ، وأن هذا التنظيم الذي يمكن من تحويل الطاقات الإلهية إلى طاقات دنيوية يقف في مركزه رجال يتميزون بنسبهم المقدس وقدسيتهم الشخصية والبركة التي ورثوها لتوليد ولاية حقة . وكما كتب أرنست جيلنر في دراسة له عن مجتمع بربري في جبال الأطلس العالية « يعتبر الأولياء لحم ودم النبي (ص) وتشع الصفات القرآنية من جوهرهم ، كما أن الإسلام هو ما يفعلونه ، فهم الإسلام » . ويبدو أن هذه هي النظرة السائدة عند قطاع كبير من سكان المغرب عرباً وبربراً ، حضراً وريفاً لأربعة قرون خلت .

ويشبه « مركب الزاوية » ، على الأقل ظاهرياً ، تصورنا لصورة الممارسة الصوفية أكثر منها لتصورنا عن السيد ( الولي ) . فالزاوية حرفياً مكان يجتمع فيه الأتقياء حيث يقومون بالعديد من التمارين الروحية . ويستخدم مصطلح « زاوية » ليعني تنظيماً دينياً تطوعياً يجتمع فيه الإخوان وغالباً ما يكون تابعاً لضريح ما . ويوجد العديد من هذه الزوايا صغيرة وكبيرة ، محلية وعامة ، أسست طوال الفترة العلوية ، تأسس بعضها منذ البداية كالناصرية وأخرى في وقت لاحق كالدرقاوية وأخرى في وقت متأخر كالكتانية . ويظهر أن خمس الذكور البالغين من المغاربة في عام 1939 كانوا منضمين إلى واحدة من هذه الطرق الكبرى التي بلغت حوالي ثلاث وعشرين طريقة ، ست أو سبع منها طرق كبيرة ذات فروع عديدة . على أننا يجب أن لا نأخذ هذه الأرقام إلا على اعتبارها مؤشرات وأن نتذكر أنها إنما هي في عام 1939 م وليس في عام 1739 . على أن دور الزاوية كمؤسسة هامة في الحياة الدينية المغربية بعد القرن السادس عشر كرباط واضح جداً لا يحتاج إلى تفصيل .

ولسنا بحاجة إلى أن نفصل الممارسات الطقوسية التي كانت تقام والتي قلت فجأة ، والتي ما يزال بعضها يجري في بعض الزوايا ، تلك الطقوس التي تتراوح من التسبيح إلى تقديم الأضاحي والقرابين إلى الرقصات المشهورة التي تشبه رقصات

الدراويش الدوارين في تركيا ورقصات السيوف واللعب بالنار والأفاعي والضرب المتبادل بالسياط وغير ذلك . وكانت الطريقة ، على أي حال ، هي التي تعطي كل زاوية وحدتها العامة مما يجعل زاوية درقاوية وليس مثلاً قادرية أو تيجانية ، بل كان التنظيم العام للطريقة مفتوحاً للعضوية دون أن يكون الأعضاء بالضرورة متشابهين في وجهات النظر . ولقد كانت الزاوية اجتماعياً هي الحصن الحصين في كل الأماكن وعلى كافة المستويات وخاصة ما يتعلق بالشؤون المحلية . ولم تكن الشخصية المسيطرة هي الرئيس العام للطريقة ، مع وجوده ، إنما كانت شيخ الزاوية المحلية الذي كانت قوته تتزايد مع الوقت .

أما بالنسبة لأعضاء الزاوية فإن الشيخ ( أو الشيوخ حيث كان يوجد في بعض الحالات أكثر من شيخ ) هو المعلم الشرعي لتدريس طرق الطريقة ، ذلك لأنه درس على أيدي مشايخ تتسلسل دراساتهم إلى مؤسس الطريق الذي أخذوا عنه الطريقة مباشرة ، أي أن شيخ الزاوية تلقى مباشرة عن مؤسس الطريقة ، وبذلك يكون قد أتقن الطريقة مما يعني وصوله إلى حالة تجعله مقدساً حقاً . ولما لم يكن كل أبناء الأولياء من الأشراف ، وكذلك ليس كل شيوخ الزوايا من الأشراف ، لذلك فإن « أولاد السيد » يعتبرون من الأشراف ، كذلك فإن من كان نسبهم إلى النبي (ص) واضحاً فإن احتمال أن يصبحوا من الشيوخ كبير . وتنتظم بعض الزوايا حول عشيرة من الأشراف ، وتنتظم أخرى حول رجال من أمثال اليوسي الذين لم تدع عوائلهم من قبل انتسابها الشريف ، لكنها الآن وبعد أن أصبحت جزءً من الصفوة الدينية ، جعلوا لأسلافهم مكانة روحية . وفي الحالتين ، فإن من وصل إلى امتلاك درجة عالية من البركة بسبب جهوده الروحية ـ سواء كانت عن طريق قراءة القرآن أو لحس قضبان حديدية ساخنة ـ غالباً ما يدعي أن بركته تعود أيضاً إليه بالنسب .

أما فيما يخص السلطنة والتي سأتحدث عنها مطولاً في الفصل القادم ، حينما أعالج التغيرات التي طرأت في الأساليب الدينية الكلاسيكية في الأزمنة الحديثة ، ففيها أكثر من مؤسسة مغربية أخرى ، يتضح التعارض الضمني بين الإسلام النص وبين الشخصيات المؤلهة . ومن الضروري هنا أن نوضح أن الملك المغربي تقليدياً كان هو نفسه إنساناً مقدساً ( صنم ) Homme Fêtiche ، إنسان حي يملك كاريزما وراثية وشخصية معاً . وشرعيته وأحقيته في الحكم إنما هي مشتقة في نفس الوقت من

كونه شريفاً علوياً وأنه في نظر العلماء المحيطين بالعرش أكثر أفراد الأسرة الحاكمة تهيؤاً من الناحية الروحية لاستلام مهام المنصب . ويصبح بعد اختياره لاعتلاء العرش ، ليس حاكماً فقط وإنما مركز الطريقة الملكية . أي قائد العلماء الرسميين في البلاد ، والتعبير والتجسيد الأعلى لقدسية النسب النبوي ، ومالك قوة سحرية عظيمة غير محدودة . وكما كان الحال مع مولاي إسماعيل ، فإن جانب الشخص القوي من دوره ، سيصطدم لا محالة مع جانب الولي فيه ، بل ربما يسيطر عليه لكن هذه الحقيقة بالذات ، أي صعوبة القيام بلعب دور السلطان والولي في نفس الوقت ، هي التي جعلت قيام الطريقة ضرورة ملحة .

وتشمل الطريقة الملكية قبول وموافقة العلماء في المدن الكبرى ، والاحتفاء بهم كما احتفى مولاي إسماعيل باليوسي إلى أن بدأ الأخير في تحطيم الأطباق ، والاحتفال بالمناسبات الإسلامية الأساسية وارتباط بعض العطل أو الإجازات بدولته وحكمه وتقليد بعض القضاة والموظفين الدينيين ، وتعظيم وتبجيل مؤسس الخلافة العلوية والاعتناء بضريحه في جنوب المغرب ، والدعاء باسم السلطان في خطب الجمعة . . الخ . وليست التفاصيل مهمة هنا إنما المهم هو أن البركة ترتبط بالسلطان وعدد من أعوانه بالمخزن كما تلتصق ببعض أبناء الأولياء والأشراف في الزوايا . وعلى الرغم من الاختلافات الكبيرة في المكانة والقوة والوظيفة بينهم ، ومعارضة بعضهم بعضاً ، إلا أنهم جميعاً ، من وجهة النظر الدينية ، يعتبرون من نفس النوع . فكل مفاهيم تقديس الأولياء الشعبية والمفاهيم الصوفية ( الأندلسية والشرق أوسطية ) والأساس الشريفي تسير في قناة روحية واحدة هي : المربوطية .

ونستخدم مفردات مثل « تصوف » و « تقوي » و « عبادة » و « عقيدة » و « قدسية » و « تقليد » و « طهارة » و « روحانية » بل حتى « دين » ويجب علينا أن نستخدمها ، لأنه لا توجد وسائل أخرى يمكننا أن نتكلم بها بصورة ذكية عن موضوعنا ـ لذلك فإننا حينما نقارن الطريقة التي تستخدم بها الشعوب التي ندرسها هذه المفردات ، والمعاني التي تطورت لديها ، أصبحت تطور مفهوماً خاصاً لماهية الحياة ومعناها ، تلك الحياة التي تسمى حياة إسلامية ، وإنها تعني أشياء مختلفة لدى هذين الشعبين . فبالنسبة للحالة الأندونيسية أصبحت تعني الجوانية ( الباطنية ) والهدوئية والصبر والتوازن والحساسية والجمالية والمحاولة المستديمة لمحو الذات وإلغاء

الفردية أما في حالة المغرب فإنها تعني النشاط والفورة والطيش والخشونة والقسوة والأخلاق واكتساب الشعبية والمحاولة المستديمة لتأكيد الذات وكثافة الفردية . وحينما نقابل شخصية جاوية مثل كالجيكا مع شخصية بربرية غيورة مثل الحسن اليوسي ، فإنه يمكننا أن نقول إنه على الرغم من كونهما صوفيين مسلمين ، أنهما بالتأكيد متصوفان من نوع مختلف . فهل يصدق علينا ما قال البعض أنه كلما تعمقنا في معرفة التفاصيل أصبحنا لا نعرف شيئاً محدداً على وجه الخصوص ؟ وهل لم تعد الدراسة المقارنة للدين سوى وصف غير عاقل وابتهاج غير عاقل بالفريد والنادر ؟ .

لا أعتقد ذلك ، والأمل في الوصول إلى نتائج عامة في هذا المجال لا تكمن في بعض التشابه السامي في محتوى التجربة الدينية أو في شكل السلوك الديني من شعب لآخر أو من شخص لآخر . وإنما تكمن في حقيقة ، أو ما يظن أنه حقيقة ، إن ذلك المجال الذي لا يكون فيه ذلك المحتوى أو السلوك مجرد مجموعة من الأفكار والعواطف والأفعال وإنما كون منظم . سنقوم باكتشاف نظامه بكل دقة عن طريق مقارنته ببعض الحالات المسحوبة من أجزاء مختلفة منه . والمهمة المركزية هي أن نكتشف أو نخترع ، المصطلحات المناسبة للمقارنة والإطار المناسب بحيث يقودنا تميزه إلى فهم أعمق له . وسيكون تهوراً مني ، في هذه النقطة ، أن أعد بالكثير أو في الواقع أن أعد بشيء على الإطلاق . لكن على أي حال أكرس هذا الكتاب لمحاولة تطوير خطوة خطوة وبصورة ميدانية وليس استنتاجية مثل هذا الإطار . إذ في النهاية ما يشترك فيه كلٌ من كالجيكا واليوسي هو ما تشترك فيه النجوم والبندولات : أي أننا لو نظرنا إليهما من الزاوية الصحيحة لوجدنا أن ما يفرقهم هو ما يربطهم .

# الملاحظات والهوامش

## الفصل الثاني

المادة العلمية عن كالجيكا موجودة في كتاب بيجو العظيم :

Th. Pigeaud, Javaanse Volksvertoningen, Batavia, 1938, PP, 387-89, 395-89

( وفي ) D. A. Rinkes, De Heiligen Van Java, Batavia, 1910-13; G. W. J. Drewes, وكذلك

في مقـالـة The Struggle Between Javanism and Islam As Illustrated by The Serat Der-

maagandut Bijdragen Lot Taal-, Land-en Volkenkunde, 122 (1966), 309-65

وأفضل المراجع العامة عن التطورات التي تمت في الأرخبيل من القرن الرابع عشر إلى القرن

السابع عشر كتاب : B. Schrieks, Indonesian Sociological Studies: Selected Writings (tr.)

J.c. Van Leur, Indonesian Trade and society (tr.) The ( وفي ) 2 Vols. The Hague, 1955;

Reolofsz, Asian Trade and Europen In- وكذلك M.A.P. Mailink- ( وفي ) Hague, 1955,

fluence, The Hague, 1962

والتفسير الذي طورته عن هذه الفترة هنا مكثف جداً عن كتاب The Development of The

Javenese Economy: A Sociocultural Approach, Center for International Studies,

. M.I.T., 1950 (mineo)

كتاب جاك بيرك الرائع Al-yousi, Problemes de La Culture Marocaine au XVII Sie-

cle, Paris & The Hague 1958 والذي يقدم وصفاً وتحليلاً كاملاً عن حياة وأعمال اليوسي ، إضافة

إلى ملخص عن السياق الاجتماعي والثقافي . وتوجد سيرة مختصرة لليوسي ( يسمى el-Iousi ) في

كتاب E. Levi Provençal, Les Historiens des Chorafa (Paris, 1922) PP. 269-76 والاقتباس

المأخوذ عن القصيدة ، هو عن كتاب اليوسي لبيرك ص 20 .

أما فيما يتعلق بـ« أزمة المربوطية » عموماً فانظر تاريخ المغرب Terasse ص 160و ص 214

وكذلك جوليان تاريخ شمال إفريقيا ص 219 .

المرجع الرئيسي عن الفترة الهندوسية ، على الرغم من التصويبات الواجب تصويبها منذ

نشره ، كتاب : N.J. Krom, Hindoe-Javaansche Geschiedenis, 2nd ed., The Hague, 1931

كذلك انظر مقالته في كتاب : (Staple, Geschiedenis Van N-I.I., 119-298)

ويمكن الحصول على تلخيص مختصر وبسيط ، لكنه ذو طابع اجتماعي واقعي عن تلك الفترة في كتاب : W.F. Stutterheim, Het Hinduisme in den Archipel, Groningen & Bataria, 1932 .

أما فيما يتعلق بالقرابة الإلهية و « المركز المثال » ( وإن لم تُسمَّ كذلك هناك ) أنـظر مقالـة R. Heine-Geldren, «Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia», Far Eastern Quarterly, 2 (1942), 15-30

أما فيما يتعلق بتنظيم دولة ذات الطابع الهندوسي أنظر كتاب : Pigeaud, Java in The 14th Century; A Study in Cultural History, v Vols, The Hague 1960-63 ( وفي ) G.Coedes, Les Etats Hindouies d'Indo Chine et d'Indonesie, Paris, 1949 ( وفي ) G.P.Rouffaer, Vostenlanden, Overdruk Uit Adatrecht Bundel XXXIV, Serie P. No. 81 (Leiden 1831) ( وفي ) S.Moertone, State and State-Craft in Old Java, «Politics Past, Politics Present». PP. 233-378, رسالة دكتوراه جامعة كورنيل ، أمريكا 1966 وكذلك مقالتي European Journal of Sociology, 8 (1967), 1-14.

أما فيما يتعلق بالأفكار الهندوسية الجاوية في الدين والسياسة ، فانـظر أعمال C.C.Berg المختلفة التي ينبغي الرجوع إليها ولكن من منظور نقدي صحيح .

وأهم عرض لأفكاره موجود في مقالتيه : «Javaansche Geschiedschriving» in Stapel, Geschiedenis Van N-I, 2, 7-148 ومقـالته «Javanese Histiography; A Synopsis of South East Asia (London, 1961) PP. 167-71.

وبعض الأفكار التي عرضت على أنها عناصر من رؤية العلم الهندوسية الأندونيسية نوقشت بالنسبة لجـاوه المعاصرة في كتـابي The Religion of Java (Glencoe,III, 1960), PP. 227-354

« نسخة من عاصمته » المشار إليها ، هي من كتاب هْلشعيو شرًش ةِ 41فا إثةفعقغ الذي رغماً عن عنوانه هو ترجمة لـNegarakertagama الصادر 1364 ، مضاف إليه بعض النصوص المعاصرة مع تعليقات وهوامش وتوضيحات إضافة إلى قائمة بالمفردات الصعبة . أما الإشارة إلى Canto 17 وقصيدة 35 ، فإن النص الجاوي هو في I,14 والترجمة في 1 ، 21 . أما الإشارة إلى الشمس والذي يقتضي النص في الـCanto 12 ، والقصيدة 6 حيث النص الجاوي في I,10 أما النص الإنجليزي في 1563 . أما الاقتباس « على المستفيد أن يكرم سيده » الواردة في Rajapatingundala المضافة إلى ترجمةNegarakertagama في المرجع السابق ، وهي في النص الجاوي أما في النص الإنجليزي ( الذي عدلته قليلاً من أجل الوضوح ) فهو في 3 ، 135 .

أما ملاحظة Prapenca عن « التاجر والأحدب » مقتبسة عن الـI Canto والقصيدة ، 5 من

وهو في النص الجاوي في ، 3 ، أما في النص الإنجليزي 3 ، 4 . Negarakertagama

أما فيما يتعلق بـ« تقسيم العمل السياسي » في أندونيسيا في أثناء فترة الاستعمار . فانظر :
J.S. Furnivall, Netherlands India: A Study of a Plural Economy, New York, 1944 Colonial Policy and Practice, A Comparative Study of Burma and Netherlands India, Cambridge, 1948

A.Vandenbosch, The Dutch East Indies, Its Government and Politics,( وفي )
Schriete, «The Native Rulers» In Indonesia Sociological وكذلك Berkeley, & L.A., 1942
Studies,2,196 ff.

أما الصورة البيزنطية فهي عن كتاب Rouffaer and H. Juynboll, Het Batick Kunst in
. Netherlandsche Indie en Haar Geschiederis, The Hague, 1932

أما فيما يتعلق بالعلويين ، أنظر كتاب .Levi-Pronvençal, Les Historiens des Chorfa

أما تعليق بيل عن الفرق والمالك عن كتابه : ,La Religion Musulmane en Berberie
P.15 وعبارته الإنسان الصنم Homme Fetches في ص 244 ، ومناقشته للمالك البربرية ، على الرغم من أنها تركز على الأبعاد الدينية لها ، إلا أنه الأدق فيما رأيت .

ويعطي كتاب -J.F.P. Hopkins, Medieval Muslim Governmemt in Barbary, Lon
don, 1948 فكرة واضحة عن صورة التنظيم السياسي في تلك الفرتة وكذلك فإنـه يحتوي عـلى معلومات جيدة .

R.Le Tournean, Fez in The Merinides (tr.), Norman, 1961 ( وترجمه إلى العربية نقولا زيادة ) عن الحياة الحضرية خلال تلك الفترة . أما الإقتباس عن ليفي برونفسال في كتابه عن تاريخ الشرفاء ص 47 .

أما فيما يتعلق بعبادة الأولياء ، فربما كان أفضل كتاب وصفها هو E. Dermenghem, Le
Culte des Saints dans L'Islam Maghrebin, 6th ed., paris, 1956 على أنه يحتوي على تحليل اجتماعي لا بأس به . وتعتبر أطروحة ارتست جيلز غير المنشورة إلى الآن « دور وتنظيم الزاوية البربرية » جامعة لندن ، 1957 ، دراسة جيدة عن الطرق الصوفية ( والاقتباس المتعلق بهوية الأولياء من هذه الأطروحة ) . وتوجد معلومات جيدة في المادة التي تم جمعها G.A.Westermatck,
Ritual and Belief in Marocco, London, 1976 عولجت مسألة الأولياء بصورة عامة وقصصية .

أما فيما يتعلق بالطرق ، فإن أهم المراجع ، وإن كان وصفياً جداً لكنه مصدر مفيد كتاب :
G.Drague, Esquisse d'Histoire Religieuse du Maroc, Confreries et Zaouias, Paris, 1951
ويقدم كتاب ميشور بالير دراسة مختصرة لكن متعمقة E.Michan-Bellaire, Essai Sur L'Histoire
des Confreries Marocaines, Paris, 1921.

إضافة إلى ذلك هنالك دراستان جيدتان عن الطرق هي : R.Beundel , Essai Sur La

J.M. Abun Nasr, The ( وفي ) Confrerie Religieuse des Aissaous au Maroc, Paris 1926
Tajaniyya, Lond, 1965.
سيرة M.Lingo, A Moslem Saint of The 20th Century, London, 1961 وتقدم دراسة
ذاتية لشيخ زاوية جزائري ولقد أثارت هذه الدراسة مجموعة من الملاحظات المفيدة حول تصوف
«Sanctify, Puritanism, Secularization and Nationalism In شمال إفريقيا عند جيلنر في مقالته
North Africa: Archives, de Sociologie des Religions 15 (1963) P. 71-81.
P.Matry, «Les Zaouias Marocaines et Macthezen» Revue des Etudes Isla- وكذلك
. والذي يقدم وجهة نظر السكان وإن كان بصوره عامة mique (1929), P. 575-600
M.Lahbabi, Le أما الجوانب الدينية للسلطة فقد نوقشت بصورة تفصيلية خاصة في كتاب
I.W.Zartman, ( وفي ) Gouvernement Marocain à L'Aube du XXe Siecle, Rabat, 1958,
ولكن تبقى معالجة أصول السيادة العلوية الإجتماعية Destiny of a Dynasty, Columbia, 1964
والثقافية لم تعالج بعد .

# الفصل الثالث

## الفاصل القرآني ( النص )

يظهر أن فكرة أن الأديان تتغير في ذاتها تعتبر هرطقة فما العقيدة سوى التعلق بالأزلي ، وما العبادة سوى الاحتفال بالدائم ؟ فهل يوجد دين ما من الأديان الأسترالية إلى الأنجلكانية يأخذ اهتماماته بصورة مؤقتة ، وحقائقه على أساس أنها قابلة للنضوب ، وطلباته مشروطة ؟ ومع ذلك فإن الأديان تتغير ، ويعرف كل شخص له معرفة بالتاريخ أو أي إحساس بما يجري في العالم أكان متديناً أم غير متدين ، إن الأديان تتغير ويتوقع أن يحدث لها ذلك . ويقدم هذا التعارض للمؤمن عدداً من الإشكاليات ليست من اهتماماتي هنا . وإن كان يقدم بالنسبة لدارسي الأديان مشكلة أيضاً : فكيف يمكن لمؤسسة جعلت أصلاً لما هو ثابت في الحياة أن تصبح مثالاً رائعاً لكل ما هو متغير فيها ؟ ويبدو أنه لا يتغير شيء كما يتغير غير المتغير .

ويقع حل هذا التعارض على المستوى العلماني ، في أن الدين ليس ما هو إلهي ولا حتى بعض مظاهر ما هو إلهي في العالم بل إنه مجرد فكرة عنه . وبغض النظر عما يمكن أن يكون الواقع مماثلاً لذاته في الحقيقة فإن الناس يتعاملون مع ما يكونون من صور عنه إن كانوا من المؤمنين ، وبوصف ذلك تصورات عن الواقع وقائد لربط أنفسهم به . ويبدو أن الصور ـ إن كان هنالك شيء من ذلك ـ التي تظهر أنها إيحائية وتوجيهية في هذا الإتجاه فهي وظيفية بالنسبة للمكان ، كما حاولت أن أوضح ذلك في الفصل السابق وهي وظيفية بالنسبة للزمان كما سأحاول توضيحه في هذا الفصل . فما يحدث للناس عامة يحدث أيضاً لعقيدتهم وللرموز التي تشكلها العقيدة وتحافظ

عليها . ومن بين الرجال الذين استخدمت في الفصل السابق كرموز للروحانية الأندونيسية والمغربية في الأزمنة الكلاسيكية وهما كالجيكا واليوسي ، وكذلك من سأستخدمهم ( وإن كان بصورة مختلفة نوعاً ما ) في هذا الفصل - يعتبر الرئيس سوكارنو والسلطان محمد الخامس كتعبير عن الروحانية في زمن الثورة الصناعية ، والتدخل والسيطرة الغربية وتدهور أساس الحكومة الأرستقراطية ، وانتصار القومية الراديكالية وليس الغريب وجود فروق بين الصورتين ولكن الغريب وجود أوجه للتشابه بينهما . ومع ذلك لسنا بمهتمين فقط بمجرد الفروق بين الماضي والحاضر ولكن بالطريقة التي نما بها السابق من اللاحق ، والعمليات الاجتماعية والثقافية التي تربطهم .

وفي الواقع هناك بون شاسع بين ديماك ومكناس ما قبل الإستعمار وجاكارتا الرباط ما بعد الإستعمار . وهذا واضح حتى للتقليديين أنفسهم والمشكلة أن نفهم كيف وصلنا من تلك البدايات لنهايات كتلك ، على الأقل في وقتنا الحاضر .

وللنجاح في هذه المهمة ، أي الشرح العلمي للتغير الحضاري ، فإن مواردنا الفكرية محدودة جداً ويتبع الشرح المنظم لتحويلات المجتمع عموماً مما كانت عليه بحسب المعلومات التي تحصلنا عليها إلى ما يظهر أنها عليه الآن واحد أو أكثر من استراتيجيات يمكن أن ندعوها استراتيجيات فهرسة تصنيفية وتطورية فشيء من قبيل التبادل الثقافي . وأبسطها الإستراتيجية الفهرسية التي تقدم مجموعة من المؤشرات الاعتباطية للتقدم الاجتماعي مثل الأمية ومجموعة الأميال المسفلتة ودخل الفرد وتعقيد البناء المهني وغيرها مما تقارن أو تقاس المجتمعات المدروسة على أساسه .

وتشمل التغيرات الحركة من علامات ( نتائج ) بعيدة عن الخصائص التي تميز المجتمعات الصناعية إلى تلك القريبة منهم . وحتى حينما لا تستخدم المقاييس الكمية فإن أنماط التفكير تظل كما هي : فالتغير الديني يشمل مثلاً تدهوراً في عناصر العبادة السحرية وارتفاعاً في الورع ، ويشمل في المجال السياسي مثلاً تدرجية عظيمة في السلطة .

أما الاستراتيجية التصنيفية فإنها تشمل تكوين نماذج قبلية محلية مثل ( البدائية ) و ( القديم المهجور ) و ( القروسطي ) و ( الحديث ) أو غير ذلك ويفهم

التغير على أساس قفزات كمية من مرحلة لأخرى تليها . ويصوّر عمل الثقافة في مجموعة من اللقطات التي تؤخذ في نقاط استراتيجية معينة على طولها وترتب في سلسلة زمنية ومنطقية .

أما الاستراتيجية المتعلقة بالتبادل الثقافي العالمي (World- accultruactive) فإن التحديث يفهم على أساس تقليد الغرب ومن ثم يقاس التغير على أساس الدرجة التي تتمثل فيها قيمه وأفكاره ومؤسساته بالغرب مثل التقشف الأرضي وحكم القانون أو الأسرة الصغيرة إن تكن قد انتشرت في المجتمع المدروس وأصبح لها جذور عميقة فيه .

أما الاستراتيجية التطورية ، التي عادت إلى الميدان بعد اختفاء طويل فإن بعض الاتجاهات التاريخية العلمية مثل ارتفاع الفروق الاجتماعية وزيادة السيطرة على الطاقة وارتفاع درجة الفردية ودرجة المواطنة ـ يفترض أنها قيم فطرية في الثقافة الانسانية كما أن حركة المجتمع تقاس على أساس الدرجة التي تمكنت بها هذه الاتجاهات أن تعبر عن ذاتها ضد سبات التاريخ .

ولا يبدو في نظري أن واحداً من هذه الإتجاهات ذو جدوى ، فالطريقة الفهرسية لها استخداماتها إن كان لك فكرة ما عن طبيعة العمليات التي تدرسها وإن كانت المؤشرات تعكس فعلاً هذه العمليات . ولكنها كوسيلة للعثور على هذه العمليات غير ذات جدوى فالواحد يمكنه أن يكوم المؤشرات عن طريق ترتيب المجتمعات بعضها في مقابل بعض دونما وصول إلى صورة واضحة للحقيقة التاريخية التي يفترض أن تكون مؤشراً لها .

أما الطريقة التصنيفية فليس لها فقط نقائصها التي تشبه إلى حد ما لنظريات المراحل المختلفة وذلك لأن لكل منظر مراحله المختلفة الخاصة به . من ناحية نقدية ترتكز على مجموعة من الإفتراضات الساكنة لما هو في الحقيقة عملية كما لو كان الواحد يريد أن يفهم ديناميكية النمو الانساني على أساس عملية بيولوجية متقطعة إلى مراحل تسمى ولادة وطفولة وشباب ورجولة وشيخوخة .

ويفترض النموذج التبادل الثقافي العالمي ببساطة ما قد ثبت فعلاً ( والذي ربما يكون خطأ ) من أن تنمية ما يدعى أحياناً بالمجتمعات « المتخلفة » يشمل تقريبهم

من أوضاع المجتمعات الغربية المعاصرة وأن هذا التقريب يتم عن طريق الإنتشار السريع للثقافة الغربية بينهم .

وليس هناك فقط شك في وجود هذا التطابق مع النماذج الغربية ولكن هذا المدخل لا يزودنا بأي وسيلة أكثر من طريقة سلبية في تطور إسهام ثقافة المتلقي في عملية التغير .

ومن هـذا المنطلق ينـظر في الواقـع إلى الثقافـة الأصيلة ( وبالـذات للدين الأصيل ) كعائق يجب تخطيه إذا ما أردنا أن يتم التغير أو التبادل الثقافي .

أما فيما يخص نظريات التطور فإنها ، ، حينما لا تكون عامة بحيث تكـون فارغة كلياً ، « أي يكون هناك تطور من البساطة غير المنظمة إلى التعقيد المنظم » ، أو ما يشبه ذلك ، تعتمد على الفكرة التي يكثر الجدل حولها وهي أن اتجاهات العالم التاريخية الملاحظة يمكن أن تتحول بدون جلبة واهتمام زائدين إلى قوانـين تاريخيـة عالمية ، وأن الطريقة التي قد وقعت بها أحداث التاريخ هي نفس الطريقة التي كان من المفروض أن تقع بها .

ويمكن جمع هذه الإستراتيجيات المختلفة لدراسة التغير بل إن بعضها مثـل التطوري والرمزي عادة ما تكون مجتمعة . ولكن إذا ما أخذت متفرقة أو مجتمعة فإنه يظهر لي أنها تشترك في نقاط ضعف عـامة : فكلهـا تصف نتائـج التغير ، وليس ميكانيكيته ، وقد يكون من الصـواب أن مقارنـة أندونيسيـا أو المغرب في 1767 وأندويسيا أو المغرب 1967 م على أساس الإنتقال من مجتمع « قديم مهجور » إلى مجتمع « قبل حديث » ( بحسب ما يعنيه ذلك ) قد تأثر بعمق القيم الغربية والوسائل وطرق التفكير ويظهر درجة كبيرة من الفروق الاجتماعية . ولكن بقولنا هذا فإننا نثير أسئلة دون أن نجيب عنها . فكل ما نرغب في معرفته هو الكيفية والأسباب التي أحدثت هذه التغيرات والتحويلات العامة .

وبالنسبة لهذا فإننا نحتاج إلى تدريب اهتماماتنا الأساسية ليس على المؤشرات أو المراحل أو السمات أو الإتجاهات ولكن على العمليات أو الطريقة التي بسببها تتوقف الأشياء عن كونها ما كانت عليه وتصبح من ذلك شيئاً مختلفاً .

بمعنى إثارة المشكلة التي أثرتها ؛ وهي كيف وصلت مجتمعاتنا إلى حيث هي من

حيث كانت ـ أي بدراسة التاريخ بصورة عكسية وبمعرفتنا أننا نفكر في النتائج إلا أننا نبحث عن الكيفية من بين بعض الحالات التي أنتجها . وهنالك مخاطرة في استخدام هذه الطريقة وذلك لأنه يسهل عكس التفكير وأن نفترض أنه بسبب حالة ماضوية تم قيام الحاضر .

وهذا في الواقع خطأ وهو خطأ منطقي تقويه الأحلام الكبيرة التي يعيش عليها التطوريون الاجتماعيون وهو ما تقوم عليه كافة الحتميات التاريخية المختلفة ولكن التفكير لا يعكس ذلك فمن صورة الأشياء في زمن كالجيكا واليوسي هنالك الآلاف من المسارات التاريخية للمستقبل . وحقيقة أن مستقبلاً واحداً تشكل . يثبت أن الحاضر كان مختفياً في الماضي ولكن في تاريخ الأحداث إمكانيات قبل حدوثها وتأكيدات بعد حدوثها . ومن المشروعية النظر إلى حالة تالية للوقائع وأن تعزل القوى التي قد حدث التي أنتجتها من حالة الوقائع الأولى ولكن ليس شرعياً أن تحدد تلك القوى بصورة مسبقة أو أن تحدد في مكان ما سوى في الأحداث التي حصلت فعلاً .

فالحياة كما يقول كيجكارد ، تعاش أمامياً وتفهم خلفياً فبالنسبة للإجتماعي المؤرخ الذي يهمه التفسير العام في مقابل المؤرخ الوصفي المهتم بنقل صورة أمينة ، تقوم عملية التأريخ بصورة رجعية كأفضل طريقة .

وفميا يخص موضوعنا ، التغير الديني في أندونيسيا والمغرب ، فإن الفروق الأساسية في الحالة الراهنة عما وصفته سابقاً هو أن أساليب التدين الكلاسيكية في كل حالة ـ الإشراقية والمربوطية ـ لم تعد الوحيدة في الحقل ولكنها محاطة من كل الجهات باتجاهات متضاربة تهاجمها من اليسار الروحي العلمانية وبصورة أكثر أهمية ، من اليمين الروحي ما سأسميه « الحرفية النصية » فهذه الاتجاهات التقليدية الرئيسية لم تعد مسيطرة كما كانت ، بل إنها لم تعد حتى تعرف . وتبغى بصورة عامة وغامضة الاتجاهات الدينية الرئيسية في كل من القطرين باعتبارها الصيغ المميزة للعقيدة . وهي لم تتغير في شكلها الأساسي . وما تغير أن سمح لنا بالقول من الناحية الأنثروبولوجية للخطة ، هو أحساسها بأن سيطرتها تامة وأن مكانتها آمنة . ولقد مضى هذا للآن حاملاً معه تطورات خارقة للعادة . وتشعر هذه الأديان أو معتنقوها بأنهم محقون فهم الوارثون لرؤية معروفة ولكنها قديمة . فيبقى الورع والتقوى ولكن تختفي علامات التأكيد .

ووصف تاريخ التدين في المائة والخمسين السنة الماضية في كل من أندونيسيا والمغرب هو وصف لشك متقادم . ولكنه شك من نوع خاص .

ومع بعض الاستثناءات التي قد لا تمثل موجة المستقبل لم توجد زيادة في الشك الديني بمفهومه الصحيح في الالحاد أو الهرطقة ، فكل شخص تقريباً في كل من القطرين يؤمن بمعتقدات يمكن تسميتها بأي تعريف ديني وبعضهم يغالي في إيمانه بها . ولكن ما يشكون فيه بدون وعي وبصورة متقطعة هو إيمانهم ـ عمقه وقوته وسيطرته عليهم ـ وليس صلاحيته ، وأرجو ألا أكون هنا دقيقاً جداً أو متعارضاً فلست أقصد ذلك ، فيا أحاول توضيحه غامض نوعاً ما ولكنه مع ذلك في رأيي ، هام جداً وخطير . فعلى الصعيد الروحي فإن التغير الكبير الذي حدث من عصر ماتارام ومولاي إسماعيل وحتى عصرنا الحاضر هو أن السؤال الرئيسي قد انتقل من : بماذا سأؤمن ؟ إلى كيف أؤمن به ؟ .

ففي كلا القطرين لا توجد أعداد كبيرة شكت في وجود الله ولكن أعداداً كبيرة منهم أصبحت تشك في أنفسها .

لقد حاولت تسمية هذه النقطة في الفصل الأول بالتفريق بين « التدين » و « الإتجاه التديني » ، أو بين الرضوخ لمعتقدات دينية والتمسك بها . فالإتجاه الديني وهو الإحتفال بالمعتقدات بدلاً مما تؤكده المعتقدات ، هو في الواقع استجابة ، ربما كانت الاستجابة الأكثر منطقية لنوعية الشك الذي أتحدث عنه . فإذا أخذنا في الاعتبار الفصل بين قوة الرموز الكلاسيكية ، التي تضاءلت جاذبيتها أو التي تضاءلت ولكن ليس بالقدر ذاته ، فإن الاجراء المشار إليه سلفاً هو أن تؤسس مصداقية هذه الرموز على شيء آخر غير سطوتها الفطرية ، أعني لنكون متناقضين للمرة الأخيرة ، أي على فراغيتها ، أعني سمعتها الروحانية بدلاً من قوتها الروحانية .

فما زال غالبية سكان القطرين يعتبرون أن البحث الداخلي للتوازن النفسي أو التكثيف الأخلاقي للحضور الشخصي هو التعبير الروحاني الأكثر طبيعية ولكن المشكلة أنه في هذه الأيام ما هو طبيعي يظهر بصورة متزايدة أصعب تنفيذاً . فكل شيء أصبح مقصوداً ومرغوباً فيه ومدروساً .

وفي هذا البعد يكتشف ضحايا هذا الموقف الاجتماعي المتغير ، وهم عدد متزايد بصورة مطردة من الأندونيسيين والمغاربة أنه على الرغم من أن التقاليد الدينية لكالجيكا واليوسي يمكن الوصول إليها بل في الحقيقة تجذبهم فإن اليقين الذي تولده هذه التقاليد الدينية ليس كذلك .

بما أننا لن نستطيع تعقب كافة شرائح التغير التاريخي في العصور الحديثة في القطرين ، فإننا سنركز على ثلاث تطورات مستقلة وإن كانت لبعضها صلة ببعضها الآخر ، كان لها تأثير عميق على الثقافة الكلاسيكية وهي : تأسيس السيطرة الغربية وازدياد تأثير العلماء والفقهاء والكلاميين ، أي الاسلام النصي ، وبلورة الدول القومية النشطة . هزت هذه العمليات الثلاثة مجتمعة ، وإن لم يتم تأثير كل منها بعد ، النظام القديم في أندونيسيا والمغرب بنفس العمق ، وإن لم يكن بنفس الفعالية التي أحدثتها الرأسمالية والبروتستانتية والقومية في المغرب .

وإذا ما نظرنا إلى الفترة الاستعمارية في المجتمعين ، فإن أول ما يلفت أنظارنا هو قدم أندونيسيا عن المغرب . فيعود بدء تاريخ الفترة الاستعمارية في المغرب إلى فرض الحماية الفرنسية عام 1912 . ولكن هذه التواريخ مضللة ، وذلك لقدم الفترة الأندونيسية وقرب عهد الفترة المغربية ، فلقد كان التأثير الهولندي المكثف محصوراً في المناطق الساحلية في جاوه وبعض أجزاء ملوكاس حتى القرن الثامن عشر ، بل عندئذ كانت السيطرة محدودة ومتقاربة . وفي المقابل يرجع تاريخ بدء الهجمات الأوربية الشرسة على المناطق الساحلية المغربية إلى القرن الخامس عشر . ومنذ القرن السابع عشر كان التحرش السياسي والاقتصادي للقوى الأوربية عنصراً ثابتاً على الصعيد المغربي . وبدون محاولة إنكار أن كثافة التجربة الاستعمارية في القطرين كانت مختلفة كلياً ، فإنني أظن أنه من الممكن الزعم بأن التاريخ المحتمل لبداية الأمبريالية العالمية ، وهو النوع الذي يتأثر به وكان جوهرياً ودام لوقت طويل ، هو التاريخ في كلتا الحالتين : 1830 ـ وهي السنة التي استعمر فيها الفرنسيون الجزائر وقام الهولنديون ببرنامج زراعي واسع بالقوة في جاوه يعرف ، بصورة مضللة باسم « النظام الثقافي » .

ولقد كان التأثير الأساسي للاستعمار تأثيراً اقتصادياً هنا كما هو في كل مكان فلقد أسهم طلب الأوروبيين للبضائع الاستهلاكية مثل القهوة والسكر في أندونيسيا

والصوف والقمح في المغرب ، في توسيع رقعة الاستعمار وكان طلب الأوروبيين للمواد الخام الصناعية ـ المطاط في أندونيسيا والفوسفات من المغرب ـ قد أثر في مضاعفة الرغبة الاستعمارية . وفيما بعد وضعت أسس اقتصاد حديث ، وهو اقتصاد محوط بالطبع وإن كان ذا صبغة حديثة ولا يحتاج المرء إلى الاعتماد على الأرقام ، المعروفة تماماً ولا أن يستعرض المساوىء ، المعروفة كذلك . فلم تكن الآثار العظيمة للاستعمار كاتدرائيات أو مسارح أو قصوراً ولكن سككاً وقطارات وموانىء وبنوكاً .

ولكن فيما عدا التأثير الاقتصادي ، وإلى حد كبير بسببه ، خلق الاستعمار حالة سياسية محيرة وفريدة فلم يكن فقط أن أزيح أو قلص الحكام المحليين إلى وكلاء للقوى الأجنبية ولكن ما هو أهم هو أن رمزية الشرعية ومركز ثقل القوى وأدوات السلطة مزقت بكل وقاحة . ولقد أومأت إلى هذا بالنسبة إلى الحالة الأندونيسية : كيف أنه بعد تقليص ماتارام ، قرر الهولنديون ، وحينما دعت الحاجة نفذوا بالقوة ، سياسة أن تقوم الأرستقراطية المحولة (Transformed Aristocracy) بتصريف الإدارة اليومية وأن تبقى البلاطات القديمة على وهم الاستمرارية الثقافية أو أن تحاول على الأقل . ولكن يصدق نفس الشيء على المغرب حيث حكم الفرنسيون ( والأسبان ) عن طريق وكلاء من الأهالي الأقوياء باسم السلطة الشريفية . وكانت النتيجة الرئيسية لهذه الحالة الغريبة مزدوجة : خلق شبكة من الوحدة القومية لم تكن موجودة على تلك الصورة من قبل . إن الفروق بين الحاكم والمحكوم أهم من الفروق في القوة أو المكانة أو الحالة ، فلقد أصبحت فروقاً في الهوية الثقافية . وفي الوقت نفسه الذي حول فيه نظام المحميات وشركة الهند الشرقية كلاً من المغرب وأندونيسيا إلى دول موحدة ، حول كلاً منهما ، الدولتين ، إلى دول ذات سياسة مزدوجة . هي مجتمعات مزدوجة لأنه حول الجنود وضباط المستعمرات تجمع مديرو المزارع الكبيرة والفلاحون التجار وأصحاب البنوك ومشغلوا المناجم والمصدرون والتجار بالإضافة إلى رسل المعرفة من الموظفين والأساتذة والعلماء الذين صممت من أجلهم هذه المغامرة كلها .

وكما كان يرغب فيه وكما قد حدث بالفعل تشكلت من هذه المجموعة طائفة من الزهاد وأصحاب الامتيازات ومن الأجانب فوق ذلك ، وهو ما يمثل عنصراً لا يمكن استيعابه في أي مجتمع من المجتمعات . ولا يمكن لأي أيديولوجية إستعمارية

تحاول أن تبرر الأمبريالية برفعها إلى منزلة عالية ـ مثل مقولة الفرنسيين أنها بعثة لنقل الحضارة إلى الأمم الأخرى (Mission Civilisatrise) أو ما يقوله الكالفانيون الهولنديون إنها غناء أخلاقي (Ethische Richtung) لا يمكن أن تغير هذه الحقيقة . وفي الواقع كانت هذه اعتذارات صادرة عن عناد الحركة الأمبريالية . فلقد كانت المواجهة الاستعمارية الاقتصادية والسياسية روحية : كانت صدام ذوات ، وفي هذا الجانب من الصدام انتصر الاستعمار بلا استثناء ولكن بتكلفة عالية : فلقد بقوا هم وذلك بتغيير ذواتهم نوعاً ما .

وفي تلك المحاولة المقصودة للحفاظ على الذات والشخصية الاجتماعية ، لعب الدين كما هو متوقع ، دوراً أساسياً . فالشيء الوحيد الذي لم تستطع عمله النخبة الاستعمارية هو أنها لم تكن ولم يكن بالإمكان أن تكون مسلمة إلا في بعض الحالات الشاذة . ولكن من الممكن أن صور بهارج الثقافة المحلية من نحو ـ الكوسكس والبرنوس والأقواس المغربية في المغرب ونحو الإزار والغرف المزينة بالرسوم الجميلة في أندونيسيا . كما قد يتأثر به الأتيكيت المحلي وتتحسن به الأعمال اليدوية المحلية . بل من الممكن أن تتعلم اللغة ولكن سوف يظل كل ذلك مؤغرباً ومؤندساً وليس مغربياً أو أندونيسياً .

والخط الفاصل كما هو في المصطلح المغربي بن نصراني ومؤمن أو في المصطح الأندونيس بين رجل مسيحي ورجل مسلم لم يتبدل ، بل ازداد حدة . والغريب أن كثافة الأتصال بالمغرب حركت الشعور الديني ليصبح أقرب إلى جوهر تعريف الذات عند شعبينا أكثر مما كان عليه الحال من قبل . فمن قبل كان الناس مسلمين بسبب الظروف ، أما الآن فقد أصبحوا مسلمين بسبب السياسة . لقد أصبحوا مسلمين معارضين ، ليسوا معارضين فقط ، ولكن تسلل إلى ما قد كان في القرون الوسطى كراهية خالصة للمشرك ، نغمة حديثة حادة اللون من الحسد القلق والفخار الدفاعي .

ولكن وإن خلق الاستعمار الأوضاع التي يزدهر فيها إسلام معارض ومؤكد للذات وإرادي ، فإن الاسلامي النصوصي الذي يعتمد على القرآن والحديث والشريعة والتفاسير باعتبارها الأسس الوحيدة المقبولة للسلطة الدينية ، هو ما أعطى

لمثل هذا الاسلام محتواه . ولقد أنتج التدخل الغربي ردة فعل ليست فقط ضد المسيحية ( ولو أن هذا المظهر يمكن أن يؤكد عليه بسهولة ) بل أيضاً ضد التقاليد الدينية الكلاسيكية في كلٍ من القطرين .. فلم تكن المعتقدات والممارسات الأوروبية التي كانت أثارها على كل من الحياة الروحية والمغربية الأندونيسية جانبية وغير مباشرة ولكنها كانت على المربوطية والشريفية . فلقد كانت التغيرات داخلية على الرغم من أنها ناتج مؤثرات خارجية .

وارتبطت في أندونيسيا الحركة العامة في اتجاه الاسلام النصوصي بدلاً من اتجاه الاسلام اللدني أو المعجزاتي بكلمة سانتري (Santri) وهي كلمة جاوية تعني طالب علم ديني . أما في المغرب فإنها لم ترتبط بكلمة معينة ، بل كانت في الواقع عبارة عن تطور مُعَلّب وقد تمركزت حول نفس الشخصية ، والتي تسمى هنا طالب ( أي طالب العلم الديني ) ولم تكن أي من هاتين الحركتين منظمة تنظيماً دقيقاً أو متماسكة على الإطلاق ، وفي الواقع أنها لم تنتظم وتتماسك سوى حديثاً . ولم تكن أي منها جديدة في الفترة الاستعمارية ، فلقد كان هناك منعطف علمي من النقاشات والجدل العلمي في مدارس المساجد في فاس وديماك منذ وصول الاسلام إليهما . ولكن في الفترة الاستعمارية خاصة في ذروتها ، جمعت هاتان الحركتان قواهما وعندها تحولتا إلى لون من التطهير الذاتي المتشيخ هدد في وقت ما بطرد التقاليد الكلاسيكية ليس فقط من قلب المسرح بل من المسرح ذاته كلية .

لقد ذكرت آنفاً كيف أن دخول الاسلام إلى أندونيسيا جعل الإتجاهات الدينية الأندونيسية تبدأ في التفكك إلى ثلاثة أنواع مختلفة . إذا استمر التقليد الهندوسي ( ما عدا في جزيرة بالي التي لم تدخل في الاسلام قط ) متخلصاً من معظم صور تعابيره الطقسية عدا تلك المتعلقة بمزاجه الداخلي . وكان مركز قوته في جزيرة جاوه وبين الطبقات صاحبة الامتيازات لكنها لم تعدم التمثيل في الأماكن الأخرى أيضاً فغالبية الفلاحون بقوا مخلصين للأرواح والطقوس المحلية والأعمال السحرية الشعبية . وإن اختلفت الأرواح والطقوس من مكان لآخر ومن قرية لأخرى ، وإن كان هناك تشابه عائلي بينها ( فيما عدا القبائل التي تقطن غينيا الجديدة وملوكاس ) ويعود ذلك إلى أنها تشترك في صيغها المتوارثة ، وهذا عادة ما يسمى بالخلفية المالاوية . وفيما عدا المسيحيين والوثنيين ( الذين يشكلون حوالى ٪ 6 من مجموع

السكان ) فإن السكان سواء أكانوا عامة أم خاصة ، فلاحين أم من أهل المدن يعتبرون أنفسهم مسلمين . وإن كان فقط في النوع الثالث ، الذي يعرف بالسانتري من يفهمون أن هذا يعني الإلتزام المطلق بكل المتطلبات القانونية والأخلاقية والطقسية التي تعرضها المصادر الاسلامية الأساسية ( الكتاب والسنة ) وكحقيقة انتشر الاسلام بصورة مطلقة في أندونيسيا بنهاية القرن التاسع عشر لكن لم يكن في شكل تعاليم فقهية يجب الالتزام بها . فالاسلام السوي ، أو بصورة أصح الاسلام الذي يحاول أن يكون سوياً كان دين أو معتقد أقلية .

لقد قامت أسس الاسلام العامة قبل القرن التاسع عشر بكثير . فصور إشعاع الصليب والهلال المختصرة في القرن السابع عشر في آتشي في الطرف الغربي من سومطرة وفي ماكاسار في الطرف الجنوبي من جزيرة سالويسي وفي فطاني في الطرف الغربي من جزيرة جاوه ، قد آذنت بقدومه لو في صورة معكوسة ، فقد استخدمت شعراء البلاط في هجومها الأدبي الحاد على علماء المساجد والقضاة في القرن الثامن عشر . ولكن الاسلام بكل تأكيد يتبلور في القرن التاسع عشر فقط في شكل تقليد هجومي عدواني ، وهو التقليد الذي أشار إلى الحكم الهولندي على أنه ليس فقط حكماً الحادياً بل أيضاً حكماً يعتمد على هندوسية النبلاء وتلفيقية الفلاحين .

ولقد كانت الوسائل المباشرة لتحقيق هذه البلورة هي الحج إلى مكة والمدارس الاسلامية الداخلية ونظام السوق المحلي . وهذه لم تكن جديدة أيضاً ولكن كل واحدة منها نما في أهميته بصورة متزايدة بعد 1850 حينما قلصت البواخر والقطارات وقناة السويس العالم إلى أبعاد محلية . فلقد خلق الحج ، الذي قصده بحلول عام 1860 ألفا حاج من أندونيسيا وبحلول عام 1880 عشرة آلاف وبحلول عام 1926 خمسين ألفاً ، طبقة جديدة من القادة الروحانيين : رجال زاروا الأراضي المقدسة وبذلك ظنوا أنهم رأوا الاسلام في صورته الجلية النقية . ولقد أوجد النشطون منهم عند عودتهم مدارس إسلامية داخلية ، بعضها كبير نوعاً ما وذلك لتعليم الشباب ما يظنون أنه الصواب من تعاليم النبي المتروكة أو المهجورة . ولقد أصبح هؤلاء الرجال الذين يدعون علماء أو كيايي (Kijakji) ( أي حكيم بلغة جاوه ) زعماء مجتمعات السانتري المحلية ولقد توسعت هذه المجتمعات بسرعة لتشمل كل فرد درس في

المدارس الدينية في أي وقت من حياته أو حتى يتعاطف معها بغض النظر عما إذا كان ذلك أولاً .

والصلة بين هذا ، في الاطار الأندونيسي ، أي بين الجماعة الدينية ونظام السوق المحلي الذي هو عبارة عن شبكة من الأسواق الصغيرة المفتوحة هي جزئياً صلة تاريخية وجزئياً صلة وظيفية : فهي تاريخية فيما أوضحت مرات عديدة من ان الاسلام قدم إلى أندونيسيا عن طريق التوسع في التجارة لقرنين سالفين ووظيفية بسبب تجاذب اختياري ، مستخدمين مصطلح ماكس فيبر الشهير والذي اقتبسه من جوته ، بين التجارة الصغيرة التي تعتمد على صيد ما يمكن صيده والتجمعات غير الرسمية والمستقلة والاتصال الحر والخانات الدينية القليلة التكاليف المنتشرة في أرجاء الريف . لقد كان المسجد والسوق زوجاً طبيعياً في العالم الاسلامي ، يساند أحدهما الآخر . وفي أندونيسيا حيث الثقافة هندوسية أصلاً ، برزا متلاحمين مع الحج والمدارس الدينية كقوة طفيلية ومعارضة هدامة . ولقد طورت الجماعات المحلية المكونة من الحجاج والعلماء والطلاب وصغار التجار ببطء في البداية وبصورة متزايدة فيما بعد فكرة التدين وجد فيها الاشراق في الأسلوب التقليدي ومع تقدم الوقت مكاناً يتصاغر بمرور الزمن إلى أن يتلاشى في النهاية وكانت الفروق في المراحل الأولى بين التقليديين بسيطة . فلا يكاد التدريس في مدارس السانتري أن يكون أكثر من معتقدات جاهلية أساساً مزينة بقليل من المصطلحات وبعض السحر وبقايا التهيؤات المأخوذة من شيوخ الصوفية في الأراضي المقدسة . ولكن مع نهاية القرن لم يصبح محتوى التدريس مضاداً للهندوسية أو المالاوية فقط بل مضاداً للهندوسية والمالاوية معاً .

وأصبح محتوى التدريس أيضاً معادياً للهولنديين ، وقد تمت على الأقل فيما بين 1820 ـ 1880 أربع انتفاضات سانترية موجهة أيضاً ضد التقاليد القائمة والقوة الاستعمارية . فلقد قامت فى سومطرة الغربية فيما بين 1821 ـ 1828 مجموعة من الحجاج الغيورين الذين أثارت ثائرتهم هرطقة العادات المحلية والعاقدين العزم على تأسيس حكومة تيوقراطية ، فقاموا بمذابح ضد العائلة الحاكمة ذات الميول الهندوسية وعدد كبير من موظفي القرية ولم يتوقفوا إلا بعد تدخل السلطة العسكرية الهولندية . وفي جاوه الوسطى فيما بين 1826 ـ 1830 ، أعلن أحدهم بأنه المهدي المنتظر بعد

أن خابت آماله في المطالبة بالعرش الجاوي وقام بالجهاد الشامل ضد الحكومة الاستعمارية وعملائها من الأهالي . وقامت بعض الانتفاضات الشعبية في شمال غرب جاوه في الأربعينات من القرن التاسع عشر والثمانينات من ذلك القرن وكان يقودها العلماء وقد قضت هذه الانتفاضات على معظم السكان الأوروبيين ومعظم كبار الموظفين الجاويين ، وقام الآشيونم ، الذين يحتفظون بذكريات أليمة واعتقاد بأنهم أحسن المسلمين في آسيا ، في سومطرة الشمالية فيما بين 1873 ـ 1903 بمعارك ضد الهولنديين دامت ثلاثين عاماً . وأصبحت الحركة السانترية مع حلول القرن العشرين حركة ذات إيديولوجية دينية معارضة وسياسة دينية رافضة معاً . وتوازن القوى الروحي الذي ذكرته في الفصل السابق ، والذي كان قد أبقى القوى الهندوسية والاسلامية ومن يؤمنون بآلهة الشجر ، والتي وإن لم تكن متحدة تماماً ، فأنها على الأقل بعيدة عن طريق الأخرى ، وبحسب ما يمكنني أن أراه ، قد حسرت بصورة لا راد لها .

وصلت الحركة النصوصية في هذا القرن إلى نتيجتها المنطقية ، فصارت في حالة من النقاء الراديكالي غير المهاود . إن بروز ما سمي بصورة غامضة وغير مرضية بالإصلاح الاسلامي في أرجاء العالم الاسلامي بعد 1880 ـ وهو عبارة عن محاولة لإعادة تأسيس الاسلام « البسيط » و « الأصلي » و « غير الملوث » و » التقدمي » الذي كان على عهد النبي والخلفاء الراشدين ـ قدم مجرد قاعدة تيولوجية جلية لما كان قيد التطور في أندونيسيا منذ نصف قرن على الأقل . فدعوة وآراء المصلحين الشرق أوسطيين من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده المطالبة بالعودة إلى القرآن ومنه إلى الحداثة ( والتي مع حلول العشرينات كانت قد أصبحت واسعة الانتشار ) لم يغير اتجاه التفكير السانتري بقدر ما أكمله .

إن هذا المزج الحاد بين الأصولية الراديكالية والتحديث المحتوم هو ما جعل المراحل النهائية للحركة النصوصية محيرة جداً للملاحظين والدارسين الغربيين . فالعودة إلى الخلف قليلاً من أجل الوثوب مرة أخرى بصورة أفضل مبدأ تأسيسي في التغير الثقافي ، فعملية الإصلاح عندما أخذت هذا المسار كان يمكن أن تفسر على أساس المبدأ التأسيسي ، لكن في الحالة الاسلامية يظهر أن العودة إلى الخلف غالباً ما كانت عودة من أجل الوثوب نفسه ، وما بدأ كاكتشاف للنصوص انتهى كنوع من

التأليه لها . فكما أخبرني مرة أحد المشايخ الأندونيسيين بأن « إعلان حقوق الإنسان وأسرار القوة الذرية ومبادىء الطب العلمية كلها موجودة في القرآن » ثم بدأ في سرد الآيات والشواهد التي يرى أنها تعضد ما قاله . ويصبح الاسلام ، بهذه الطريقة ، تبريراً للحداثة دون أن يكون نفسه حديثاً فعلاً . فهو يروج ما لا يمكنه أن يحتضنه أو يفهمه وبدلاً من المراحل الأولى في الإصلاح الاسلامي ، فإن النصوصية في هذا القرن قد أصبحت في كلٍ من أندونيسيا والمغرب تقدم المراحل النهائية في عملية أدلجتها .

وعلى الرغم من أن الحركة الاسلامية المغربية في خطوطها العريضة تشبه إلى درجة عجيبة نوع الاسلام الذي قام في أندونيسيا ، إلا أن تفاصيلها والأحوال الخاصة التي أثرت عليها كانت مختلفة نوعاً ما . ولذلك عدد من الأسباب . أولاً : فعلى الرغم من أن لكل من القطرين تقليداً علمياً في المصطلح الاسلامي منذ البداية ، إلا أن هذا التقليد في المغرب كان أكثر تطوراً منه في أندونيسيا حيث نجد أن المبرزين منهم باستثناءات بسيطة ، هم من شعراء ومؤرخين وفلاسفة كانوا هندوسيين في مظهرهم وتدريبهم . ثانيا : وربما أكثر أهمية ، كانت العربية هي اللغة الأم لغالبية السكان في المغرب ( ومرتبطة بالبقية ارتباطاً عميقاً ) على حين أنها كانت لغة أجنبية في أندونيسيا ، بل لغة أجنبية جداً لا نجد حتى بين العلماء والأئمة شخصاً واحداً في كل مئة يجيدها إجادة تامة . لذلك لعبت العربية دوراً في الدفاع النصوصي التقليدي في حماية الشخصية القومية في المغرب ، وهو ما كان غير ممكن في أندونيسيا ، حيث كان العلماء ( السانتري ) يقرأون القرآن بالتجويد ولكنهم كانوا يفسرون ويفهمون النص باللغة المحلية . ويمكن أن يكون الأندونيسيون من الداعين إلى الجامعة الاسلامية وكانوا في أوقات معينة كذلك ولكنهم لا يمكن أن يكونوا من دعاة الوحدة العربية أبداً بينما يمكن أن يجمع المغاربة الأمرين معاً فهم في الحقيقة لا يفرقون بينهما .

وأخيراً ، كان المغاربة في أيام غرناطة وأشبيلية وقرطبة على الأطراف المباشرة لحضارة إسلامية عظيمة ـ بل من الممكن أن يقال على أطراف الحضارة الاسلامية في أوج عظمتها ، على حين أن الأندونيسيين لم يكونوا أبداً قريبين من أية إشعاعات حضارية كبرى للثقافة الاسلامية ، وحتى لا يبدو أن حضارة المغول التي كانت أقرب

ما تكون إليهم قد مستهم على الاطلاق . فأن تكون على اتصال مباشر بمراكز التفكير المعقد كما كانت المغرب إلى حد ما قبل القرن الرابع عشر وإن افتقدت ذلك فيما بعد هو مسألة مختلفة تماماً عن ألا تكون قد ارتبطت هذا الإرتباط على الإطلاق . إذ سهل على المرء أن يحيي ماضيه الخاص بل حتى ماضيه المتخيل من أن يستورد ماضي غيره ويحياه .

وعلى الرغم من كل ذلك فإنه من الخطأ أن تضع التقليد المغربي العلمي في مرتبة عالية ـ إذ كان دائماً شيئاً محصوراً ومتخصصاً ، أمراً يتعلق بعدد قليل من المتحذلقين الحشويين الذين أصبح بالنسبة لهم أحد علماء أوائل القرن الثامن عشر الذي استطاع أن يقدم الفين ومئة محاضرة حول حرف الجر في البسملة مثالاً يحتذى ، وإن ظل بالنسبة لهم أيضاً شخصية كاركاتيرية . والنصوصية بوصفها حركة شعبية ليست فيما أعلم ، أقدم في المغرب منها في أندونيسيا ، كما أنه ليست بأكثر تعلماً كما يظهر ، ومع ذلك فهي أكثر تجذراً وأكثر ما تكون نموذجاً أصلياً .

وقد ظهرت النصوصية هنا لمعاداتها للمربوطية لا كقوة مقحمة محدثة خللا في التوازن الدقيق ضمن الولاءات غير المتلائمة ( المتوافقة ) بل كاستمرار لاتجاه قديم نحو الترابط الروحي . وكما وحد المبدإ الشريفي ، وهو التسلسلية الكاريزمية ، بين تقديس الأولياء الصالحين والطرق الصوفية والمراسيم الملكية داخل إطار واحد ، وإن كان مخلخلاً نوعاً ما ، من المربوطية الوراثية ، فكذلك حاولت الحركة النصوصية أن تستبدل بهذه التوليفة التي عدتها هرطقة بالية بنظام يعتمد على دين يقيني مجددٍ تماماً . وكان الصراع بين أبطال النمط القديم والجديد حاداً ومكثفاً وإن لم ينته ولكنه كان صراعاً على القيادة الدينية للأمة بأكملها لا مجرد جزء منها . ولم يؤد ظهور النصوصية ، كما حدث في أندونيسيا ، إلى تمزق روحي ، أعني تحول التنوعات المقبولة إلى انقسامات مطلقة بل أدت إلى تركيز روحي ، أي إلى قصر الحياة الروحية على دائرة أضيق وأكثر تحديداً .

كانت وسيلة هذا التقوقع قد اكتسبت ما يسمى بحركة « الإصلاح » أو « العودة إلى الأصول » أو « التحديث » أو « الأرثوذكسية الجديدة » التي وجدت في نهاية القرن التاسع عشر على أيدي المصلح المصري محمد عبده والتي تعرف باسم

« الحركة السلفية » لاشتقاقها من « السلف الصالح » . ونجد هنا أن الأرضية قد أعدت سلفاً على أيدي العلماء في دول السلطنة في المساجد الجامعية مثل القرويين بفاس ، وبدأ الهجوم العلني على التصوف منذ بداية القرن الثامن عشر ولكن في سبعينات القرن التاسع عشر حينما عاد مغربي آخر من دراسته في مصر - أي بربري آخر قلق من الأرياف - لينادي ، في القرويين وفي بلاط الملك العلمي ، بتفسير حرفي للقرآن ، متجاهلاً التفاسير القرآنية السابقة ورافضاً التصوف في كل أشكاله ، وهكذا بدأت الأفكار السلفية ، حتى في الأوساط المحظورة ، تتغلغل . وهكذا ومع 1900 كانت المعركة بين النصوصية والمربوطية قد عقدت ومع حلول العشرينات سيطرت السلفية ليس فقط على المناقشات العلمية وإنما أيضاً على المناقشات الشعبية أيضاً ، وبذلك فإن افتخار علال الفاسي ، الشخصية الرئيسية للحركة ، بقوله إن « الطريقة التي سارت عليها الحركة السلفية في المغرب مكنت لها درجة من النجاح لم تصل إليها الحركة حتى في بلد محمد عبده وجمال الدين الأفغاني ، حيث نشأت الحركة « افتخاراً » كان في محله . وفي الواقع وعلى الرغم من محدودية السلفية بمجموعة من السكان فإنها كانت ناجحة أيضاً في أندونيسيا .

وكما هو الحال في أندونيسيا كان التعبير الأول للنصوصية متردداً وليس واضحاً عن انحراف الممارسة القائمة . فلقد جمع السلاطين أعداء الصوفية حولهم كما جمعوا المتصوفة وجمعوا الفقهاء وأعداء الفقهاء أيضاً والمصلحين وأعداء المصلحين مستخدمين بعضهم ضد بعض ومحاولين الحفاظ على اعتماد الجميع عليهم بحيث يبقى السلطان هو المسلم الأول في البلاد . أما فيما بين الجمهور فإن انتشار المدارس الدينية كان المؤسسة الأساسية لتعميق نفوذ الحركة النصوصية بين الجماهير وهنا فقط لم يكن مدراء المدارس من الحجاج العائدين ولكن من خريجي مدارس مراكش والرباط ( تطوان ) وبالذات فاس وكانوا يعلمون في الغالب الأطفال قراءة القرآن وكتابته وكذلك محاولة تعليم الأذكياء منهم بعض المسائل الفقهية ، مستعينين بالأوقاف والاسهامات الشخصية لآباء التلاميذ . وقد عاش هؤلاء ، أي « حملة القرآن » كما كان يسميهم الفرنسيون ، حياة منعزلة متجولة تعكس حياة معلمي القرون الوسطى ومعظمهم من المنبوذين وممن ليس لهم أراض في مناطقهم دفعهم الفقر إلى أن يكسبوا رزقهم بالتخصص في الأمور الدينية مثل ما كان يدفع أبناء صغار الفلاحين إلى

الوظائف الدنيا في الكهنوت في أوروبا فقاموا بتبليغ رسالتهم في كل مكان من المدينة إلى مضارب خيام البدو ، وغالباً ما كانوا يتحركون بعد ثلاث أو أربع سنوات من مخيم أو قرية أو مدينة إلى أخرى ، وكانوا يحترمون بصورة رسمية كعلماء ويزدرون بصورة غير رسمية باعتبارهم خدم ممتهنين . ولا يعرف معظمهم سوى اليسير من العلم بل إن معظم الذي يعلموه كان غير صحيح أيضاً . وكانوا يشتغلون بالتمائم والسحر ولكن مع بداية القرن التاسع عشر انتشروا في معظم أرجاء القطر وعلموا آلاف الناس العاديين من المغاربة كيف يقرءون العربية ويؤدون بعض الشعائر إضافة إلى أن ينظرون إلى القرآن ليس على اعتباره مجرد تميمة تشع منها البركة وإنما على اعتباره شيئاً يمكن إدراكه ليحفظ ويفهم ويتم العمل به . لكن القرآن حفظ أكثر مما فهم وفهم أكثر مما طبق أو عمل به كما هو متوقع ومع ذلك فقد أعدت بهذا الأمر الأرض للسلفية وعن طريق الأرضية السلفية كان طريق الوطنية معداً على الأقل . فقد وافق في كل من اندونيسيا والمغرب فترة الوطنية انتهاء فترة النصوصية . لقد كانت حركة وطنية شعبية منظمة ـ حركة التجمع الاسلامي في أندونيسيا في 1912 وكتلة الأمل الوطني في المغرب عام 1930 ـ عبارة عن نتاج مباشر للحركة النصوصية ، معبرة عن حوافر التطهر الديني للذات أكثر منها تأكيد ذات سياسية . وفي الواقع كان الاثنان يرتبطان بعضهما ببعض بقوة بحيث يصعب التفريق بينهما . ولكن هذا الالتحام لم يدم . فلقد كان التحاماً مؤقتاً في النهاية ، أي بعد الاستقلال ، إذ وجد النصوصيون أنفسهم غير ورثاء وتدريجياً معزولين عن سلطة قوة الدولة المتوسعة بسرعة . فلقد فشلت استراتيجية مواجهة القرن العشرين بقيم ومثل القرن السابع في النهاية . فلقد كان الرجال ذوو الولاء الديني أكثر تقليدية ، وكان غيرهم من ذوي الولاء السياسي أقل تديناً وأصبحوا المهتمين بالحركة الوطنية حينما أعقبت هذه الحركات الأمم التي خلفتها .

تعتبر رؤية التاريخ من خلال الشخصيات وبالذات الدراماتيكية دائماً على درجة عالية من الخطورة ، فليست الفضائل هي التي تحرك المجتمع . ولكن مع ذلك فإن تأريخ قطرينا من نهاية العشرينات إلى بداية الستينات ، هذه العقود الثلاثة أو الأربعة هي التي حدث فيها كل ما يمكن أن يظن حدوثه ، كان مرتبطاً بصورة قوية بأعمال كلٍ من سوكارنو ومحمد الخامس دون شك . فإنهما لم يصيغا كلياً تاريخ

زمنهم ـ وهما في الواقع صاغا جزءاً كبيراً منه ـ فإنهم بالتأكيد يجسدونه . فهما ككالجيكا واليوسي يختصران الفترة أكثر من كونهما هي .

ما يختصرانه لا يختلف كلياً عما تختصره الشخصيات الكلاسيكية على عكس ما قد تبدو عليه الحالة التأريخية المختلفة راديكالياً التي عملوا خلالها . فلقد تعامل كل من سوكارنو ومحمد الخامس مع التحول السياسي والاقتصادي والثقافي بصورة سريعة وأكثر حسماً ممن زامنوا سقوط دولة ماجاپهت أو نهاية الدولة البربرية العليا ، لكنهما تعاملا مع هذه المرحة الانتقالية كل واحد منهما على حدة ، وبأسلوب معروف نوعاً ما . فلقد عادت مع سوكارنو الدولة ـ المسرح إلى أندونيسيا وعادت مع محمد الخامس فكرة الملك ـ الصالح المرابط إلى المغرب .

لقد ظهر تأثير هاتين الشخصيتين العظيمتين بصورة عامة عن طريق الأدوار السياسية التي كان عليهما أن يلعباها : رئاسة الجمهورية الأندونيسية واعتلاء العرش المغربي . لقد كانت الرئاسة ، حقيقة ، مؤسسة حديثة الولادة أوجدها في الواقع سوكارنو لوحده ، بينما كان العرش مؤسسة جليلة محترمة على زمن محمد الخامس الذي أصبح الملك الثاني والعشرين في السلالة العلوية . ولكن وكما هو الحال في فترات الاستعمار الطويلة ، يمكن المبالغة بسهولة في الفروقات . فقد تمكن محمد الخامس بأسلوبه الهادىء والذي لا يتزحزح عن موقفه وبدماثته الممعنة في عدم الانقياد ، أن يخلق شيئاً جديداً كلياً من العرش ( السلطنة ) . فلقد كان العرش قطعة أثرية حينما أسلمه إياه الفرنسيون في 1927 ، ولكن تأثيره عليه كان على الأقل عظيماً بنفس القدر الذي أثر هو عليه ، وحينما توفي في 1961 تركه مؤسسة حية ومتحولة . ومن ناحية أخرى فإن مفهوم سوكارنو للرئاسة ، وهو اختراع غربي ، يحوي شيئاً من مفهوم الملكية في ماتارام . إذ أنه ليس سهلاً كما قد يبدو معرفة من هو الشخصية التنفيذية الرئيسية . ومن هو الحاكم ( الملك ) . وفي الحقيقة ، إذ لم يكن أي من الدورين ببساطة جديداً وقديماً في آن واحد ، ولم يكن أي من الرجلين بكل سهولة ثوري أو تقليدي . لقد كانوا يشبهون رسوم الكرتون ( الكاركاتور ) التي تعودت رؤيتها في طفولتي والتي إذا ما نظر إليها من زاوية معينة فإنها تظهر رجلا عجوزاً أصلعاً مجعد الوجه بلحية طويلة وحواجب تدل على التفكير العميق ، ولكن إذا ما نظرنا إليه من زاوية أخرى نرى شاباً غير ملتحٍ له عيون مدورة بشعر رأس

كثيف وتكشيرة حمقاء . والدولتان يحكمهما الدوران وكذلك يقوم الرجلان بالحكم أيضاً ، وربما كان هذا من الأسباب التي جعلت التقارير المعدة حولهما متناقضة جداً .

فالملكية المغربية بدءاً ليست فقط مجرد المؤسسة المفتاح للنظام السياسي المغربي . إذا أن هذا متوقع بطبيعة الحال . إنما هي أيضاً ، كما اقترحت في الفصل السابق ، المؤسسة المفتاح للنظام الديني المغربي ، والذي قد يبدو غريباً نوعاً ما ، على الأقل في منتصف القرن العشرين . وليس هذا فقط وإنما أيضاً داخل العالم الاسلامي ، حيث يصعب التفريق بين ما هو لله وما هو للقيصر نجد أن الملكية المغربية مؤسسة فريدة متميزة .

ويظهر أن هذا التميز على المستوى الأساسي ينبع من حقيقة أن الملكية تجمع داخلياً أهم تقليدين رئيسيين للشرعية السياسية في الاسلام : تقاليد تبدو في ظاهرها كما لو كانت تشبه فكرة الحق الالهي للملوك ومبدأ الارادة العامة ( والتي في الحقيقة يشبهونها بعض الشبه البعيد ) ، المتعارضة بصورة راديكالية ومتضاربة . وهي كذلك في معظم الأقطار ، لكن في المغرب ، حيث تطورت القدرة على دمج الأشياء التي ليس بينها رابطة ببعضها البعض تطوراً عالياً ، فلقد دمجت إن لم يكن في كل مشروع فعلى الأقل في شكل مؤسسة متحدة أثبتت ، إلى الآن ، على أنها فعالة في الحفاظ ، بل على احتواء ، تناقضاتها الداخلية .

ولقد سمى المستشرق مونتغمري واط هذان التقليدان أو المفهومان بـ « التقليد الأوتيوقراطي ( الاستبدادي ) » و « التقليد الدستوري » . لكن لأن ما نتحدث عنه ليس الاستبداد أو الطغيان في مقابل الديمقراطية أو حتى الاعتباطية في مقابل القانونية الحرفية ، وإنما إذا ما فهمت السلطة على أنها تنبثق عن فرد كاريزمي أو مجتمع محلي كاريزمي ، على أنني أجد هذه المفاهيم أو المصطلحات مضللة وسأستخدم بدلاً منها مصطلح « التقليد الجوهري » و « التقليد التعاقدي » . وكما يقول واط ، السؤال النقدي الحاسم هو ما إذا كان الحق في الحكم ينظر إليه على اعتباره صفة عضوية مختلطة بصورة سحرية في شخص الحاكم أو أنها صفة ينعم بها عليه سواء عن طريق بعض الأعمال السحرية أو بطريقة معقدة ما أو من السكان الذين يحكمهم . والإجابة على هذاالسؤال في المغرب هو « كلاهما » .

فنظرية « الجوهر » في الشرعية ، تلك التي ترى السلطة متأصلة في الحاكم كحاكم ، تعود ، في رأي واط ، إلى فكرة الشيعة عن الإمام ، أما نظرية « التعاقد » فإنه يرجعها إلى مفهوم أهل السنة للجماعة أو الأمة . وتنطلق فكرة الإمام ، بطبيعة الحال ، من قبول الشيعة ، ورفض السنة ، دعوى أن علي ابن عم النبي ، وخلفه لهم حق تأصيلي وراثي في الخلافة ، أي القيادة الروحية للمجتمع الاسلامي . أما فكرة الأمة فإنها تنطلق من إصرار الفقهاء السنة على الانقياد والاستسلام لتفسير معياري للشعائر والعقيدة ـ تفسيرهم ـ باعتباره الصفة المعرفة والمميزة للعضوية في الجماعة المسلمة ، وهو انقياد واستسلام ملزم للملوك بنفس القدر الذي هو ملزم للرعية . والمشاكل التاريخية والفقهية والكلامية في هذه المسائل المعقدة ، وتشمل تيارات وتيارات نقيضة داخل الفكر الاسلامي التقليدي . لكنها ليست هامة بالنسبة لنا . فما هو مهم أو حاسم لنا هو أنه في ظل العلويين ، تمكنت السلطة المغربية أن تجمع بين مبادىء ، هي في معظم أجزاء العالم الاسلامي ، مبادىء متعارضة تماماً في التنظيم السياسي والديني : فمبدأ أن الحاكم حاكم لأنه مؤهل روحياً لأن يكون حاكماً ، كذلك مبدأ أن الحاكم حاكم لأنه المتحدث المؤهل باسم الأمة بإجماعها .

فالبعد « الجوهري » لدور السلطان مشتق ، كما قد أوضحت ، من نسبه النبوي وعلى وجه الخصوص من حقيقة أنه كان من أقرباء ، وعادة أبن وأحياناً أخ ، السلطان السابق ، الذي يرث بركته . ويقوم البعد « التعاقدي » مع ذلك على أساس مؤسسة سنية قديمة تسمي البيعة ، والمشتقة من مصدر « البيع » والذي يعني صفقة تجارية أو تبادل تجاري وامتداداً لهذا المعنى « اتفاق » أو « ترتيب » أو « بيعة » (Homage)وحتى عام 1962 ، حينما أدخل محمد الخامس فكرة حق البكر في الحكم في المغرب فإن هذه الفكرة لم تكن قائمة من قبل ، إذ باستثناء ضرورة أن يكون السلطان من الأسرة الحاكمة ، لم تكن هنالك قاعدة واضحة للخلافة عل العرش على الإطلاق . في الحقيقة لقد تم اختيار معظم السلاطين من بين المؤهلين الجديرين على يد سلفهم أو عن طريق المجموعة المحيطة بالعرض . لكن الاختيار الرسمي ، المنصبين الفعليين ، فلقد كان يقوم بهذه المهمة جمع من العلماء ممن يقطنون فاس ، ويصادق عليها العلماء والأعيان في المدن الرئيسية الأخرى . ولا نحتاج أن نتوقف هنا لمناقشة ما يعتبر في هذه العملية من الأمور الشكلية وأي منها من الأمور الجوهرية . فما

يهم هو أن البيعة بمعنى ما أعطت الشرعية السلطان : ففوق صفاته الكاريزمية الشخصية وضعت كاريزما جماعة المسلمين .

أدى هذا الأساس المزدوج للشرعية بالتالي ، أو ربما بالأصح ، كان نتيجة ، إلى فهم مزدوج لطبيعة السلطنة بين السكان فمن ناحية أولى ، كان السلطان المرابط الأول للبلاد ، الولي الأول ، وهكذا فإن سلطته روحية . ومن ناحية أخرى فإن السلطان هو القائد الذي اختارته الجماعة الاسلامية ، وهو بذلك زعيمها المعين رسمياً ، وهكذا فإن سلطته سياسية . وما هو أهم من ذلك فإن هذان المفهومان حول ماهية السلطان لم تكن منتشرة في المجتمع بصورة متساوية : فقدسيته كانت معترف بها بصورة مطلقة ، أو ما يقرب من ذلك ، لكن حاكميته لم تكن بالتأكيد كذلك . فهو ملك في كل مكان ، لكنه يحكم في أماكن فقط .

ويعبر عن هذا التفريق في المصطلح المغربي المشهور جداً : بلاد المخزن ( أي المناطق التي تحكمها الحكومة ) وبلاد السيبة ( أي المناطق التي تخرج على حكم الحكومة ) . ويمكن صياغتها بصورة أبسط ، الأراضي التي تحكمها الحكومة تشمل المناطق التي يقبل فيها السكان قانونياً بالبيعة ، وهم في الغالب يسكنون مدن وقرى أراضي جبال أطلس الواطئة ، وهم يفوضون قوى الحكومة العليا السلطان ومنه إلى أعوانه أو جهازه « المخزن » . والمخزن يتكون من الحكام المعنيين ( عمال صاحب الجلالة ) ورؤساء مناطق ملكية ومحتسبين وقضاة كذلك ضرائب مخزنية وجنود ملكيين وعدالة ملكية ومجالات ملكية . أما في بلاد السيبة ـ وهي في الغالب تقع في مناطق الجبال النائية والصحراء ومناطق السهوب ـ فلا توجد مثل هذه البيوع ومن ثم لا يوجد أمثال هؤلاء الحكام ( العمال ) أو الرؤساء أو القضاة وإنما يوجد التنظيم القبلي إضافة إلى احترام يقل ويكثر لشخص السلطان باعتباره القائد الديني للبلاد ، الإمام . لقد كانت هذه المؤسسة الشاذة ، والتي شوهدت لأغراض إستعمارية هي التي جعلت الفرنسيين يرفعون فجأة محمد الخامس وهو في السابعة عشرة من عمره إلى العرش . ولقد تلقى بيعته على أنغام « المارسيليز » (Marseillaise) ، وعلى بعد أميال ، كانت النصوصية والوطنية بدأت في تشكيل اتحادهما غير المؤكد .

بقيت السلطنة ، وإن أضعفت بل وأنهكت بوقوعها تحت الهيمنة والسيطرة الفرنسية ، روح النظام السياسي والديني المغربي : لتصبح الجائزة التي قاتل بمرارة من

أجلها الوطنيون والنصوصيون والماركسيون والتقليديون والفرنسيون بل والسلطان نفسه على الرغم من دهشة أولئك الذي ظنوه شاباً مدللاً ضعيفاً . وربما لم يكن في أي مستعمرة محررة كان الصراع من أجل الاستقلال فيها يدور حول السيطرة وتجديد وإعادة الحياة لمؤسسة تقليدية . ويمكن وصف المراحل الحاسمة للوطنية في المغرب ( من حوالى 1930 إلى 1960 ) بأنها تقريباً نزاع بين النصوصيين والسلطان ( ويطبيعة الحال بينهما والفرنسيين ) على السلطنة ، وعلى حق تعريف ، أو ربما أفضل إعادة تعريف السلطنة ـ وهو نزاع انتصر فيه السلطان كلياً ، وإن لم يكن كلياً بجهده . وإذا كان للثورة المغربية من شعار غير شعار « الاستقلال » فإنه ربما ينبغي أن يكون « فلتمت السلطنة ، فلتحي السلطنة » .

لقد كان محور الصراع بين ما قد أسميه ، بالوطنية النصوصية والوطنية الملكية أيضاً هو التأكيد النسبي الذي يمكن أن يوضع على الجوانب « الجوهرية » و « التعاقدية » للسلطنة . فقبل هذا القرن كانت الجماعة المنصبة ( المعينة ) للسلطان بكل تأكيد حقيقة معترف بها ومقدرة ، فعل بيعه أكثر من ميثاق أصلي . لكن مع نمو النصوصية ، بدأ مفهوم التعاقد ، باعتباره مفهوماً إسلامياً ، يؤخذ بصورة أكثر حرفية ، وأن تهاجم فكرة الكاريزما ذات العلاقة بالسلالة الحاكمة ، على اعتبارها هرطقة محلية ، علناً ، أما الأحداث التي قامت في ظل هذا الصراع أو المواجهة بين أنصار ملك دستوري وبين المطالبين بملك مرابط فأنها متعددة ومعقدة ، لكن حادثتان منها تعرفان المسار العام : إصدار الظهير البربري عام 1930 باسم السلطان وخلع ونفي ثم عودة السلطان في 1953 ـ 1955 .

لقد كانت مسألة الظهير البربري محاولة من الفرنسيين لتقوية الفروق بين بلاد المخزن وبلاد السيبة ، وأن توضع الأخيرة تحت السيطرة الفرنسية مباشرة ، دون تدخل السلطنة حتى في شؤونها الدينية البحتة . وبالتحديد ، أبعدت البربر وهم الذين يعيش غالبيتهم في المناطق النائية ، عن الانقياد أو الخضوع للشريعة الاسلامية ، ووضعهم بدلاً من ذلك تحت محاكم تحكم بقوانينهم العرفية . وهذا إلى حد ما ، كان عبارة عن إعطاء الشرعية لأوضاع قائمة . لكن بفعل ذلك فإنه يعني أيضاً ، كما قصد منه ، القول بأن البربر لم يكونوا مسلمين « حقيقة » وأن الشريعة الاسلامية ليس فقط لم تتغلغل بصورة عميقة إلى المناطق البعيدة ( النائية ) من

البلاد ، وإنما أيضاً ينبغي أن لا يسمح لها أن تتغلغل وأن السلطان لم يكن في الحقيقة القائد الديني لكل البلاد عندها . وعلى ما يبدو أن سياسة يمكنها أن تهدد مرة واحدة المربوطية والنصوصية والملكية والوطنية وتـدفعهم إلى أحضان بعضهم البعض من الصعب ابتكارها لكن الفرنسيين استطاعوا بالظهـير البربـري أن ينتجوا سيـاسية كهذه . وكما قال شارل أندرجوليان « كانت أكثر من جريمة قضائية ، لقد كانت غلطة سياسية » .

لقـد وضح بسرعـة كم كانت غلطة كبـيرة . فلقد وجـدت جماعـة المثقفين الوطنيين في فاس والرباط فجأة نفسها أمام السبب الذي كانوا ينتظرونه ودمجتهم تحت قيـادة نصوصي متحمس ، عـلال الفاسي ، الـذي دشن ، باسم الاسـلام الذي أهين ، أول حركة شعبية من أجل الاستقلال ـ أصبحت فيها بعد الكتلة الوطنية ، فقامت المظاهرات الشعبية في المدن الرئيسية ، وأقيمت الصلوات العامة التي يدعوا فيها المواطنين ضد الفرنسيين في أرجاء البلاد . وتمكن علال الفاسي وزملائه من إلقاء الخطب الرنانة في الجماهير في المساجد الرئيسية . وانتشرت المسألة ، على يد حركة الجامعة الاسلامية ، إلى ما هو أبعد من الحدود المغربية ، لتقام لجان في مصر والهند وأندونيسيا ( وهو أول اتصال تاريخي مباشر بين القطرين كان بإمكاني اكتشافه ) لحماية البربر وحماية إسلامهم . لقد كان هذا وقت مـوجة الـوطنية النصـوصية ولحـظتها الفاصلة ، ولو استقلت المغرب في الثلاثينات ، وهو أمر مستحيل ، فإنه دون شك لكان استقلالاً ضد الملك ، ولكان علال الفاسي دون شك سوكارنو أو نكروما أو هوشي من المغرب . لكن المغرب أصبح مستقل فعلاً في 1956 ، واستقل عن طريق الملك ، وكان علال الفاسي واحداً من السياسيين المرافقين .

ويمكن تتبع ارتفاع أهمية السلطان المتزايدة داخل الحركة الوطنية والعلاقة غير السهلة المتزايدة التي ولـدتها الأحـداث بينه وبـين النصوصيـين خلال الثـلاثينات والأربعينات مع تحول الهياج السياسي ليتمركز حول شخصية محمد الخامس المنبثقة ، وبصورة أقل حول إعادة قيام الاسلام السياسي . لكن كان عزل ونفي الفرنسيين له في أغسطس 1953 ، الذي عجل فيه بسبب رفضه التوقيـع على أي ظهـير معد سلفاً ، قد أمن له القيادة المطلقة للحركة الـوطنية . وحينـما عاد ، بعـد أكثر من سنتين ، من المنفى ليقود مغرباً مستقلاً ، كان ما لم يكن سلطان علوي قبله ، مهما

كان قوياً ، كان بطلاً شعبياً أصيلاً . وكانت الشعارات التي كتبت على اللافتات في بـداية المظاهـرات الـوطنيـة ـ تحمـل الشعـارات « ليعش الاسـلام! » و « ليعش المغرب! » و « ليعش السلطان! » ـ ذات تأثير عكسي . فلقد أنتج الحكم الفرنسي دولة لم تعد قادرة بكل تأكيد أن تخلق ملك مرابطاً .

إن أغرب ما في هذه الحالة من الأوضاع يحتاج إلى تأكيد . فأنا أشك أن توجد أمة جديدة أخرى ، إذا كان المغرب فعلاً أمة جديدة ، يكون فيها القائد ـ البطل للثورة والاستقلال مبتلع في السلطة الدينية قبل وفوق السلطة السياسية ، كما كان محمد الخامس عام 1956 ـ لو كان غاندي وليس نهرو أو رئيس وزراء للهند ، ربما كان لديك حالة مشابهة ، وإن كان المحتـوى العقدي الـديني والسياسي للرجلين بطبيعة الحال مختلف كلياً . ودائماً من الصعب التأكد من مثل هذه الأشياء حينما تكون القوة محل الإهتمام ، لكن يبدو أن محمد الخامس كان فعلاً رجل تقوى عميقة وأصيلة حقة ، تقوى من النوع الأكثر انسجاماً مع الشخصانية على الطريقة الكلاسيكية أكثر منها انسجاماً مع جدلية النصـوصية . لقـد لاحظت هنـانه أرنـدت (Hananah Arendt) أن المدهش حول بابوية جان الثالث والعشرين هو أن مسيحياً حقاً في النهاية أصبح البابا . وبنفس الطريقة ، فإن المدهش في فترة حكم محمد الخامس لخمس سنوات قصيرة كحاكم مستقل هو أن مسلماً حقاً أصبح السلطان .

ولكن مع ذلك لم تحل معضلة التوتر الداخلي بين الـرجل القـوي والرجـل الولي . فهي معضلة يستعصى حلها . وفي الواقع إذا ما أخذنا في الإعتبار الرغبة في أن تكون الدولة حديثة ، فإنه لا يمكن لدولة جديدة أن تعيش دون ذلك ، مما يجعل التوتر أقوى وأشد . لقد كان محمد الخامس من خلال السماح لبناته بخلع الحجاب لكن عزل زوجاته ، وارتدائه الملابس الغربية في حياته الخاصة لكن لبسه الملابس العربية في المحافل العامة وسعيه لعقلنة البيروقراطية الحكومية لكن في نفس الوقت إحيائه الإجراءات البلاطية التقليدية مثالاً أساسياً للتفريق الجذري بين أشكال الحياة الدينية ومادة الحياة العلمانية التي ذكرتها في الفصل الأول باعتبارها صفة مميزة لإسلام المغرب اليوم . لم يعمر محمد الخامس طويلاً لنرى ما إذا كان هذا الفصل المقصود بين الروحي والعملي يمكن أن يبقى في هذه العوالي العميقة . لقد أدى موته ـ المفاجىء والمخدوج والذي تميز بمظاهـر حزن وعـزاء جماعي لم يسبق للعـالم أن رأى مثلها ـ

ليضمن له ولايته ( صلاحه ) بكل تأكيد . وبأبعاد تقلبات الأحداث وأبعاد تقلبات الأحداث هو آخر ما ينبغي للدارس للعالم الثالث أن يفعله ، فإن أسطورته ستبقى مسيطرة على مصير المغرب ولوقت طويل ، ومعها ، ستبقى صورة رجل استطاع ، عن طريق تقسيم حياته إلى مجالات منفصلة ، في أن يكون رجلاً تميمه (Homme Fêtiche) وسياسياً ماهراً في الوقت نفسه .

أما قصة سوكارنو فإنها في الوقت نفسه أبسط وأكثر تعقيداً ـ فلقد كان ابن معلم مدرسي جاوي ، أي عضواً في الطبقة الدنيا من طبقة النبالة ، لم يجد دوراً مؤسساً ينتظره . ما كان البلاط الجاوي ما يزال موجوداً في جوغجاكرتا وسوركارتا ، بقايا ماتارام القديمة ، لكنها بلاطات ليس لها أي وظائف سياسية على الإطلاق بل أيضاً لا إمكانية لها أن تقوم بذلك . لقد أجبر سوكارنو من بداية مهمته ( عمله ) إلى ما يبدو نهاية مهمته على خلق المؤسسات التي كان محتاجاً إليها . لقد كان هاوياً ، حديث النعمة ، تلفيقياً ( انتقائياً ) وذاتي التعليم . ولقد قام بلعب كل هذه الأدوار بالسماع .

ولقد ولد ثورياً ، وحياته يمكن أن تقرأ كما لو كانت ملف من ملفات المكتب الثاني (Deuxieme Bureau) . إذ تشكل في 1916 في منزل السيد تجوكرمنيتو مؤسس الاتحاد الإسلامي ، أول حركة وطنية شعبية في أندونيسيا ، انضم إليها سوكارنو . وفي 1925 أسس في بابدونج ، حيث كان يدرس بجد ليصبح مهندساً مدنياً ، نادٍ طلابي سياسي ثم حول النادي في 1927 إلى الحزب الوطني في أندونيسيا وليصبح رئيسه . اعتقل سنة 1929 على يد الهولنديين بسبب نشاطاته السياسية ، وحكم علناً ، وسجن لعامين . تم الإفراج عنه في 1932 ، ليتم انتخابه رئيساً للحزب الوطني ، الذي أصبح يعمل تحت إسم جديد . لكن يعاد اعتقاله في 1933 وينفى دون محاكمة إلى فلورس (Flores) . ويطلق سراحه في 1942 بسبب الإحتلال الياباني ، ليوضع على رأس سلسلة طويلة من المنظمات الشعبية . ويعلن في 1945 مع محمد هاتا ، وثيقة استقلال أندونيسيا ، ويعتلي قيادة الثورة للجمهورية والحرب ضد هولندا . ويصبح في 1949 أول رئيس لأندونيسيا المستقلة . ويلغي في 1960 البرلمان ويحرم الأحزاب المعارضة ويؤسس استبدادية رئاسية . ويستبدل في 1967 م ، واقعاً وإن ليس رسمياً ، كرئيس للدولة بانقلاب عسكري ، ويستبعد

جانباً إلى الهامش منتظراً إما الموت أو دورة جديدة للأحداث . أي أن حياته عبارة عن خمسين عاماً من الهياج والمؤامرات والاختراعات والمناورات . لقد كانت حياة متصلة من الاثارة ، لقد صرخ عام 1960 قائلاً « إنني مرتبط روحانياً برومانتيكية الثورة » في العام الذي « دفن » فيه ما أسماه « ليبرالية القتال الحر » و « الديمقراطية البرجوازية » . فيقول « إنني ملهم بالثورة ، مغرم بها ومستغرق كلياً فيها . إنني مجذوب ، ومأخوذ جداً برومانتيكية الثورة » .

وكما هو الحال في معظم حالات المس ، تبدأ الأعراض ببطء ، لكن القابلية للإصابة كانت موجودة من البداية . فمنذ الأيام الأولى في دار تجوكرمنتو ، حيث تقابل كافة قادة المستقبل لكل أجنحة الحركة الوطنية ـ النصوصيين والتقليديين والماركسيين ـ ليتجادلوا في المبادىء والتكتيكات ، وذلك من خلال نزاعهم فيما بينهم حول عقيدة أو مبدأ الثورة أو الوصول إلى الصياغة الشعاراتية البائسة « الديمقراطية الموجهة » ، ولقد تحرك سوكارنو على أساس منحى الحماس الإيديولوجي الصاعد . لقد كانت ملكاته كلمات عديدة ، وكلها بليغة فصيحة ، حتى تلك التي لم تكن بحاجة إلى كلمات . وفي حين أن محمد الخامس انطلق بهدوء بل حتى بصورة حبية ، ليؤكد على القوة الموروثة في مؤسسة قائمة ، فإن سوكارنو انطلق بوقاحة وصفاقة ، ونادراً ما كان صامتاً ، ليأسر خيال شعب ظن أنه يرى آخر الملوك .

لقد لوحظت الصفة النخبوية المكثفة المميزة للوطنية الأندونيسية واعتمادها المفرط لما أسماه هربرت فيث (Herbert Feith) بدولبة أو التلاعب بالرمز ، لكنها ، كما أعتقد ، لم تفهم في الغالب . إذ لم يكن لسوكارنو عرشاً يرثه ، ولم يكن لديه جهاز تنظيمي حزبي شامل كما كان الحال مثلاً مع نكروما في غانا ، ولم يكن لديه نظام خدمة مدنية حديث كما كان حال نهرو في الهند ولم يكن لديه جيش وطني كما كان حال عبد الناصر في مصر . بل لم يكن لديه برجوازية محلية كالتي بني على أساسها كوزون (Quezon) الفلبين أو حتى الفخر القبلي الذي بنى كينيتا على أساسه في كينيا . كانت لديه فقط إيديولوجيا إضافة إلى أولئك الرجال الذين كانت الإيديولوجيا تسحرهم ـ المثقفون . لقد كان دور المثقف ، تلك الشخصية التي لا يمكن الاعتماد عليها والتي يعرفها ريال دوكوربان (Real De Curban) بأنها الرجل الذي يمتلك اللاتينية أكثر من امتلاكه الأرض ( وإن كانت اللغة هنا الهولندية وليس اللاتينية ) ، عظيماً في

الوطنية الأندونيسية كما هو الحال في أية دولة حديثة ، باستثناء ربما الجزائر . فلقد وجدت تبسيطات بروكهارت(Brukhardt) الرهيبة بطلها أريوهن (Erewhon) في أندونيسيا ، فلقد كان سوكارنو ، الذي له أرواح أطول من روح القط وأعصاب أقوى من أعصاب اللص ، هو الذي استطاع أن يقدم لهم ، تقريباً عند كل منعطف خطير ، التبسيطات الضرورية .

إن تبسيط التبسيطات ليست مهمة سهلة . لكن كان في حياة سوكارنو وتقدم أندونيسيا نحو ما أسماه سوكارنو نفسه بالأسطورة (Mythos) ثلاثة مراحل أيديولوجية رئيسية ـ تمركزت الأولى حول البلبلة التي قام بها في الفترة الاستعمارية ، والثانية تمركزت حول الثورة ، والثالثة تمركزت حول فترة الرئاسة الاستبدادية . ولأنها مراحل تولدت عن بعضها البعض ، وإن لم تكن المتأخرة تحل محل المتقدمة وإنما تستغرقها في مركب يزداد تعقيداً من الرموز . لكنها مع ذلك ترسم ، وبصورة معقولة خطوات مميزة في التقدم نحو إعادة خلق الدولة المسرح ، وإحياء ، لسياسة القدوة ، في مواجهة كلا من النصوصية وبعض أشكال الماركسية .

لقد تكونت مرحلة الفترة الاستعمارية أساساً في محاولة التحرر من النصوصية والماركسية وتكوين عقيدة « أندونيسية أصيلة » . فبعد انقسام الاتحاد الاسلامي في 1921 إلى جناحيه : النصوصي والماركسي ـ والذي تطور فيه الأخير إلى الحزب الشيوعي الأندونيسي ـ تحرك سوكارنو في تشكيل أو بناء الحزب الوطني ، وتأسيس تلك العقيدة . والتي أسماها « المرهانية » (Marhaenism) على اسم فلاح فقير يدّعي سوكارنو أنه التقى به وتكلم معه يوما بينما كان يتجول في أحد حقول الأرز في نهاية العشرينات ، وتقوم هذه العقيدة على أساس التفريق بين الفلاح الصغير وتاجر السوق والحرفي وسائق العربة إلى غير ذلك ، الذي يملك أرضه أو أدواته أو حصانه إلى آخره ، أي من يملك شيئاً ولكنه في الوقت نفسه ما يزال فقيراً وبين البروليتاري الحقيقي في المفهوم الماركسي ، الذي يبيع قواه للعمل دون أن يشارك في وسائل الإنتاج . لقد كانت أندونيسيا مجتمع مكون من رجال مثل الفلاح مرهان والإستعمار هو الذي جعل كل شيء وكل فرد صغير كما قال سوكارنو في مرافعته المشهورة في محكمة باندونج في 1929 ـ لقد ختم الفلاح والعامل والتاجر والموظف « بطابع

الصغورة » . لقد كانت المرهانية كعقيدة مجرد فلسفة شعبوية (Populism)* بدائية وعمل جماهيري مخدر ، ولم تصبح قط شيئاً أكثر من ذلك . لكن بها استطاع سوكارنو أن يريح نفسه مما أسماه مرة بضرورة الانتظار للخلاص بطياره من موسكو أو الخليفة من اسطنبول .

على أن الآخرين بقوا ينتظرون ، بحيث أنه مع حلول وقت الثورة كان اللجاج بين المعسكرات السياسية الرئيسية ـ المعسكر الإسلامي والماركسي والشعبوي ـ كثيفاً جداً على غير العادة . وكان بالتالي اختراع سوكارنو الايديولوجي التالي هو القيام بمحاولة التأليف بين الاتجاهات المتضاربة . ولقد حاول فيما أسماه البنشسيفا (Pantjasiga) ( أو المبادىء الخمسة ) ، والتي ظهرت لأول مرة في 1945 ، كعقيدة صادرة عن الجمهورية القادمة أن يضع الأسس لوحدة ثورية عن طريق الحفاظ على نوع من التوازن الروحي القوي الذي حطمته أحداث المئة سنة الماضية وعلى وجه الخصوص العقدين الأخيرين . لقد كان في المبادىء الخمسة : الوطنية والإنسانية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والإيمان بالله ، شيئاً لكل واحد ، موزعة بصورة مناسبة . أو على الأقل كان سوكارنو يأمل وبصدق أن يكون فيها ذلك . إذ رأى نفسه نموذجاً لهذا النوع من الوحدة التلفيقية كون إيديولوجي مصغر : فلقد قال في إحدى خطبه « إنني من أتباع كارل ماركس لكنني في الوقت نفسه إنسان متدين أيضاً ، وبذلك فإنني أستطيع أن أستوعب المجال الشامل والكلي للماركسية والدين (Theism) . . فأنا أعرف كل الاتجاهات وأفهمها . . . لقد جعلت نفسي نقطة التقاء كل الاتجاهات والايديولوجيات فلقد مزجتها ومزجتها حتى أصبحت في النهاية سوكارنو الحالي » .

وكما هو معروف عموماً لم تنتج الأشياء نفسها بصورة متناغمة في المجتمع ككل ، فالعالم المحيط لم يشكل نفسه أوتوماتيكياً في شكل قائده القدوة . ومع حلول عام 1957 ، في الواقع قبل ذلك بقليل ، كان التعارض بين الكون الذي صورته البنشسيلا وتجسد في سوكارنو وبين الفوضى العامة في الحياة اليومية عظيماً بحيث كان

(*) وهي حركة شعبية تقوم على الاعتقاد بأن عامة الناس فيهم صلاح وخير بل وحكمة ولا سيما في الأمور السياسية .

يمكن أن يلاحظه حتى أكثر المتزلفين أو خاصة البلاط الحاكم محبة أو إعجاباً . وعندها كان اختراع سوكارنو الايديولوجي الثالث ، ذلك الاختراع الذي حينها فشل أيضاً ، حطمه ، والذي يتكون من محاولة التوفيق بين الخطين في خط واحد ، وذلك ليس عن طريق تغيير المثالي ، الذي كان مقدساً ، وليس أيضاً برفضه ، وهو الذي كان أبعد من قدرته على ذلك ، وإنما عن طريق « إعادة تشكيل » ( ولقد استخدم نفسه المصطلح الإنجليزي Re-shaping ) المؤسسات السياسية ومعها إعادة تشكيل هذه « الديمقراطية الموجهة » ، لكن ما أبدعه أو حاول أن يبدعه كان نسخة حديثة من الدولة المسرح ، دولة يمكن أن يشتق من مهرجاناتها واستعراضاتها وأساطيرها وزعمائها وآثارها الفلاح أو التاجر البسيط ، مرهان ، رؤيةً لعظمة الأمة وأن يجاهد أو يحاول تحقيقها .

ليس من الضروري أن نصف هنا بالتفاصيل المكونات الأساسية لهذه الموجة العارمة من السياسة المثال ـ مثل بناء أكبر مسجد في العالم ، إقامة مركب رياضي كبير ، بناء مجسم وطني أعلى من برج إيفل وأكبر من البوربدور (Borobodur) ويكون مصمماً ليبقى لألف سنة ، ومهرجان احتفال الألعاب الآسيوية الاستعراضي وحركات الحياة الجديدة واجتياح غينيا الجديدة والمواجهات مع ماليزيا والولادة الكفكاوية للمجالس الاستشارية العليا ولجان التخطيط الوطني ، وبرلمان الأربعين عضواً ومجالس الشورى المؤقتة ، إضافة إلى الرئاسة مدى الحياة . كل هذه الأمور مضاف إليها طوفان الكلمات المنحوتة من أوائل كلمات أخرى (Acronyms) والشعارات والكلمات الرنانة والفرمانات التي أحاطت بها ، نوقشت جميعها بالتفصيل وإن لم تكن دائماً بنفس العمق ، في التراث العلمي الحديث في أندونيسيا . والذي يهمنا هو أنه بعد 1960 عودة فكرةٍ إلى البروز مؤداها أن رخاء البلاد إنما ينبعث أو يصدر عن امتياز عاصمتها ، وامتياز عاصمتها إنما ينبعث من نجومية نخبتها ، ونجومية نخبتها تنبع من روحانية حاكمها بكل قوة في أندونيسيا .

على أنه من المهم هنا أن نكون واضحين . فالمثالية ( القديوية ) (Exemplarism) الجديدة لم تبرز من الوعي الأندونيسي الجماعي ، إنها لم تكن عودة لما كبت ثقافياً ، فسوكارنو وإن كان أقل سوقية مما كان يتخيل وأقل راديكيالية ( جذرية ) مما قد يعتقد ، فإنه كان الوريث التاريخي للتقليد الهندي كما كان بكل

تأكيد محمد الخامس وريث السلطنة الشريفية . لقد بقي هذا التقليد ، كما أوضحت سابقاً ، في النبالة البيروقراطية في أثناء الفترة الإستعمارية . ومن داخل هذه الطبقة ـ أو بدقة أكثر من طرفها الثوري الأدني ـ برز سوكارنو الذي لم تنقطع عضويته فيها قط ، على الرغم من هجومه على « الإقطاع » ، والتي لم يتوقف عن الحديث عنها قط . لقد كان أسلوبها الديني هو أسلوبه ، لذلك كانت مثاليتها في تأقلمها مرة أخرى مع الظروف الحديثة أن تتطهر من بعض الانقياد للاستعمار . لقد أخبر مرة بطريقته الموسعة وذات النبرة العلمية لويس فيشر (Louis Fisher) أنه في الوقت نفسه مسيحي ومسلم وهندوسي . لكن ما كان يحفظه عن ظهر قلب إنما هي قصص مسرحيات الظل المأخوذة عن ملحمة راماينا وماهبهارتا الهندوسية وليس الكتاب المقدس أو القرآن ، وكانت في نجوى النفس للنفس وليس في الكنيسة أو المسجد ، حيث كان يبحث عن التوجيه الروحي . لقد كانت لسوكارنو أوقات نزهته على ضفاف النهر ، وإذا صدقناه ، وربما كان علينا هنا أن نصدقه ، ذلك أنني أعتقد أن من المنصوح به جداً أن نستمع لما حدث له هناك مرة ، لنرى كيف يمكننا أن نتخيل ما حدث لكالجيكا في جابارا (Djapara) :

« حينما أتذكر السنوات الخمس التي قضيتها من حياتي في فلورس ، وكيف كنت أجلس على الشاطىء في الغروب . . وكنت أستمع لصوت الموجات الهادرة تضرب على الشاطىء وكيف كنت أجلس وحيداً مستغرقاً في أفكاري في ذلك الشاطىء ، كنت أستمع لترتيل البحر بأغنية شكراً لله : « يا إلهي ، يا ربي لقد أعطيت شعبنا كل هذا الجمال » . وإذ أتذكر جيداً حينما كنت في بانكولي (Bengkuli) ( وهي مدينة إلى الجنوب الغربي من سومطره ، حيث نفي بعد أن ترك فلورس ) كم كنت غبياً فما أترك المدينة وأدخل إلى الغابة ، كان النسيم العليل يمر بنعومة بين الأشجار وتتساقط أوراق الشجر . لقد كانت الريح وهي تلعب بنعومة في الغابة ، تلك الريح كانت تغني في أذني مدائح شكر ، شكر أندونيسيا للباري سبحانه وتعالى على ما حباها من نعم » .

لقد ذهب الآن على أي حال القادة الأبطال . فلقد توفي محمد الخامس . إثر عملية أنف جراحية كان يعتقد أنها عادية جداً ، لكن على ما يبدو أنها لم تكن كذلك ، وذلك في 1961 . ونحي سوكارنو عن السلطة بعد سقوط مملكة ماتارام

الورقية التي أقامها في شلال من الدم في مارس 1967 . لقد كانا نموذجين يصعب أن يجود بمثلهما الزمان ، ليس فقط لأنهما في زمانهما كانا شخصيتين محبوبتين ولكن لأنهما أيضاً استطاعا أن يوصلا لشعبيهما شعوراً بوعد عظيم ، وعد يجب على خلفهم ألا يقل لمعاناً عنهما ، الحسن الثاني والجنرال سوهارتو ، أن يحققاه .

أما ما هو مستقبل الدين عموماً والإسلام على وجه الخصوص في هذين القطرين فهو أمر غير واضح . إذ تبقى النصوصية قوة عظيمة في كلٍ من القطرين ، وعلى ما يظهر في الواقع أنها في هذه الفترة تكسب أرضية أكبر . أما الأرضية السياسية ، بالنسبة لمسألة إعادة التفكير الديني أقل ظهوراً عما كانت عليه في فترة الوطنية . إذ لم يعمل شيء يذكر منذ الشيخ محمد عبده ، ويظهر أنه لن يُفعل شيء ( وإن كان ينبغي أن لا نجزم بذلك ) ويبدو أن النصوصية ستبقى في موقف الترحيب بحداثة كل تقدم لها سيعني التقليل من مكانة النصوصية . أو ربما ستتكون ردة فعل ، وستبرز القوى المعارضة للحداثة ، الكامنة أيضاً داخل النصوصية وأقصد بذلك الأصولية (Fundamentalist) لتقبض على زمام القوة هناك بعض الإشارات الموحية بذلك ، في كلٍ من القطرين ، وبالذات في المغرب .

أما بالنسبة للماركسية ، والتي بغض النظر عن الاتحادات المؤقتة التي أقامتها مع الدين ، فإنها في النهاية قوة علمانية ، ويظهر أنها في هذه اللحظة في تراجع في كلٍ من القطرين . وهي لم تكن قوية قط في المغرب ، وهي تواجه بهجوم شديد ومكثف من الدولة . أما في أندونيسيا فإن الانقلاب والمذابح التي تعرض لها معظم أنصار الشيوعية ( أو من يظن أنه من أنصارها ) التي أعقبت الانقلاب أجهزت بجلاء على كل إمكانية لتقدمها في أندونيسيا . وفي كلٍ من الحالتين فإن عملية اعتقال الماركسيين بكل تأكيد لن تكون دائمة ، وسنسمع عن الماركسية في كلٍ من القطرين باعتبارها قوة روحية وسياسية .

ولكن على الرغم من وفاة محمد الخامس وتنحية سوكارنو ، فإن الأساليب الكلاسيكية التي طوراها وأعادا تشكيلها ما تزال التقاليد المحورية . فالحسن الثاني الذي تقوم قوته تقريباً كلياً على مسألة شرعية السلطنة في أعين الجماهير ، يحاول جاهداً أن يحافظ على صورة والده باعتباره ملك ـ ولي ، أي عن طريق دمج صورة

الإنسأن الولي بالرجل القوي ، حية ، وأن يحاول وإن كان بنجاح أقل إبراز صورته معها . أما الجنرال سوهـارتو ، الـذي يفتقد إلى مـزايا سـوكارنـو الدرامـاتيكية ـ الذاتية ، فإنه ما يزال شخصياً صاحب اتجاه هندوسي ومهتم في الوقت نفسه بإعادة تأسيس نوع من التوازن الروحي للقوى في أندونيسيا ، على الأقل حتى يتمكن من الحكم . وفي الواقع ما يسمى بـ ( النظام الجديد ) في أندونيسيا أصبح يظهر بعض الخصائص الشبيهة بالصورة المسرحية التي كانت لسوكارنو .

على أن التنبؤات في هذا المجال لا فائدة ترجى منها ـ وكل ما بامكان دارسي الأديان المقارنة فعله هو رسم الحدود العامـة التي يمكن أن تحرك الحيـاة الروحيـة للشعب ، أو ستتحرك ، أما المستقبل الذي لن يكـون قط كلياً كـالحاضر ، فـإنه سيستمر في الحركة في الغالب . أما فيما يخص السؤال كيف سيتحرك داخل هـذه الحدود العامة الله وحده هو العالم ، كما يقولون .

# الملاحظات والهوامش

## الفصل الثالث

أما الفترة الاستعمارية في القطرين فإنها ، بطبيعة الحال ، أكثر توثيقاً من بقية تاريخهما ، على أنها مع ذلك لا تخلو من التعصب والأحادية في النظرة التفسيرية مع أو ضد الأمبريالية . ومن أهم الأعمال المفيدة التي تعرض وجهات النظر المختلفة ما يلي :

عن أندونيسيا :

D.H. Burger, De Ontsluiting Van Java's Bin- ( وفي ) Furnival, Netherland India; Burger, «Structur- ( وكذلك ) nenland Voor Hat Wereldverkeer, Wagensingen, 1939, veranderingen In de Javaansche Samenleving» Indonesie, 2 (1948-49) 381-89, 521-37 W.F. Wertheim, ( وكذلك ) and 3 (1049-50) 1-30, 101-23, 225-50, 347-50, 381-89, 512-34 Indonesian Society Transition, The Hague, 1959, Vandenbosch, The Dutch East Indies, A.D.E. de Kat Angelino, Colonial Policy, The Hague 1931.

أما في المغرب :

J.L.Miege, Le Maroc Et L'Europe, 4 vols Paris, 1961, Berques French North Africa, The Maghrib Between Two World Wars, London, 1962, L.Cerych, Europeens et Marocain, Burges, 1964, ——A.Manrois, Lyantey, Paris, 1931, E.Aubin, Marocco of Today, London, 1906.

لا توجد دراسة تلفيقية عن الحركة النصوصية في أندونيسيا ـ فعلى الواحد أن يجمع بيانات متناثرة من مصادر مختلفة عديدة . ولقد حاولت أن أنظم بعض هذه المادة في عملي . أنظر مقالتي :

«Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town: Some Preliminary Considerations» Economic Development and Cultural Change, 4(1956), 134-58

( وكذلك )

«The Javanese Kijaji: The Changing Role of Cultural Broker» Comparative Studies in Society and History, 2(1960) 228-49

( وكذلك )

The Religion of Java, PP. 121-226; «Modernization in a Muslim Society: The Indoesian Case», in R.N. Bellah (ed.) Religion and Progress in Modern Asia, (New York 1966) PP. 93-108,

( وكذلك )

Peddlers and Princes, Chicago, 1963.

ومن أجل الحصول على معلومات أولية عن بعض القضايا المناقشة في النص ، أنظر في
C. Snouck Hurgronje, «De Hadji Politick der Indisch Regeering» Verspriede : كتاب
Geschriften (Bonn and Leipzig, 1924) 4 pt, 2, 173-99
Makka In the Latter Part of The 19th Century (Leyden 1931); Hug- وكذلك كتابه
ronje, «Brie Ven Van Een Wedono - Pensioen, in Verspriede Geschriften, 4, Pt. l, 111-249. Indonesia, «Bijdrgen tot Taal-, Land- en Voken Kunde. 188 (1962), 91-154
Jangeran Aria Achmad Djajadiningrat, Herinneringen, Amsterdam and ( وكذلك )
Batavca, 1939.

أما فيما يتعلق بالانتفاضة المذكورة في النص ، بالنسبة لغرب سومطره . أنظر كتاب :
M.Radjab, Perang Paderi di Sumatera Barat (1803-1804), Djakarta, 1954.
M.Yamin, Sedjarah Peperangan Dipanegara, : أما بالنسبة لوسط جاوه أنظر كتاب
Pahlwan Kemerdekaan Indonesia, Djakarta, 1952 J.M.Van der Kroef «Prince Diponegoro: Progenitor of Indonesian Nationalism», Far Eastern Quarterly, 8(1949), 429-50.
S.Karatodirijo. «The Peasants» Revolt of Banten in : أما فيما يتعلق بالشمال الغربي
Hugronje, The ( وكذلك ) 1888, Its Conditions, Course, and Sequel, The Hague, 1966
Achehnese (tr.) 2 Vols. Leiden, 1906.
H.Benda, the Crescent and the : وأفضل تفصيل للحركة الإصلاحية ما ورد في كتاب
Rising Sun (The Hague, 1958) PP. 9-99.
والكتاب بكامله ، على الرغم من تركيزه على الاحتلال الياباني ( 1942ـ45 ) فإنه ضروري
Wertheim, Indonesia in لكل من أراد أن يفهم الإسلام الحديث في أندونيسيا . كذلك أنظر
G.H.Bousquet, La Politique Musulmane et Col- ( وكذلك ) Transition, PP. 193-253
C.C.Berg «Indonesia», in H.R.A. Gibb, ed. ( وكذلك oniale des Pays-Bas, Paris, 1939
Whither Islam? A Survey of Modern Movements in The Moslem World, London 1932, PP. 193 والكتاب يقدم أيضاً معلومات مفيدة عن الإصلاح الديني في أندونيسيا .
Bousquet, «Introduction à : وربما كان أبسط المداخل عن الإسلام في أندونيسيا كتاب
L'Etude de l'Islam Indonesian», Revue des Etudes Islamiques, 2-3 (1938) 133-259
Kern, De Islam in Indonesia, The Hague 1947. : وكذلك كتاب
K.Cragg, Counsels in Contempor- : أما فيما يتعلق بحركة الإصلاح عموماً أنظر كتاب

G.E. Grunbaum. Modern Islam, The Search ( وكذلك ) ary Islam, Edinbourgh, 1965
Gibb, Modern Trends in Islam, Chica- ( وكذلك ) for Cultural Indentity, Berkley, 1929.
go, 1957, C.C. Adams, Islam and Modernism in Egypt, London, 1933.

أما التراث العلمي عن النصوصية المغربية فهو أقل تطوراً عن ذلك الذي عن أندونيسيا ، لكن يمكن الحصول على معلومات مفيدة في كتاب جلال الفاسي : حركات الاستقلال في شمال إفريقيا وكذلك كتاب :
J.Abun Nasr, «The Salafiyya Movement in Marocco: The Religious Basis of The Maroccan Nationalist Movement». in A. Hourani ed., St. Antony's Papers, 16 (london 1963), 90-105; D.Ashford. Political Africa: Rigorism and Biwilderment, in Von Grunebaum ed., Unity and Variety in Muslim Civilization, Chicago, 1955, R.Rizette, Les Partis Politiques Marocains (Paris 1955) PP. 6-27.

قصة « البسملة » من كتاب ليفي بروفنسال ص 20 ، واقتباس الفاسي عن كتابه حركات الاستقلال ص 112 . ( الترجمة الإنجليزية ) .

أما فيما يخص التنظيمات الدينية القومية ، أنظر عن نزكة الإسلام كتاب : Benda, The Crescent and The Rising Sun, PP. 41ff.

G.Mc T.Kahin, Nationalism and Revolution in Indonesia (Itaca, 1952) ( وكذلك ) PP.65ff.

R.Van Niel, The Emergence of The Modern Indonesian Elite (The ( وكذلك ) Hague, 1960)PP 100ff

R.Jay, Religion and Politics in Rural Central Java (New Haven, 1969) ( وكتاب ) PP. 16ff.

بالنسبة لكتلة العمل الوطني ، أنظر كتاب الفاسي عن حركات الاستقلال : Rizette, Les
Ashford, Political Change, PP. 35ff, ( وكذلك ) Partis Politiques Marocains, PP. 68ff.
Julien, L'Afrique du Nord en Marche (Paris, 1952), PP. 146ff.

بالنسبة لموضوع محمد الخامس أنظر كتاب : R.Landau, Mohammed V, Rabat, 1957,
Landau, Maroccan Drama (San Francisco), PP. 199-205; Montagne, Revolution au Maroc (Paris, 1953), PP. 177-260; J. Lacouture, Cinq Hommes et la France (Paris, 1961).

أما بالنسبة للسلطة كمؤسسة أنظر : Lahbabi, Le Gouvernment Marocain; Zartman,
Destiny of a Dynasty, J,Robert, La Monarchie Marocaine, Paris, 1962; J. and S. Lacouture, Le Maroc à L'Epreuve, (Paris, 1958).

وهناك عدد من الكتابات ذات الطابع الشهودي والتي تعطي طعم الملكية كما كانت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ومن هذه الكتابات ، أفضلها كتاب : Aabin, Maroc-co of Today; W. Harris, Marocco That Was, London, 1921, and F. Weisgerber, au Seuil du Maroc Modern Rabat, 1947.

ويمكن قراءة نظريات مونتغمري واط الخاصة بمفاهيم « أوتوقراطية » و « دستور » الشرعية

في كتابه : Islam and The Integration of Society, London, 1961 وكذلك أنظر كتابه Islamic Philosophy and Theology (Edinburgh, 1962), P.53.

ويمكن دراسة التعارض بين بلاد المخزن وبلاد السيبه في معظم الكتب الحديثة عن المغرب وأصبح هذا التعارض نوعاً من المفاهيم النمطية - أي مفهوماً مقبولاً أكثر منه مدروساً أو مبحوثاً . وربما كان أسهل تقدمة له - حيث عمم على الشرق الأوسط كله - في كتاب :

C.Coon, Caravan, The Story of The Middle East (N.Y.1958) PP. 286-90, 309, 23.

( للكتاب ترجمة عربية ، إحسان عباس ) .

أما أفضل معالجة وتطوير للمفهوم نجدها في أعمال مونتاي والذي تحول على يديه إلى سلاح إيديولوجي . أنظر كتابه : Revolution au Maroc, PP. 41-126 وكذلك كتابه Les Berberes et Le Makhezen dans Le Sud du Maroc, Paris, 1930.

أمـا فيما يتعلق بـالقوميـة المغربيـة عمومـاً أنظر كتـاب : Landau, Maroccan Drama; Ashford, Political Change; Gallagher, The United States and North Africa, PP, 84-115; Le Tourneau, Evolution Politique de L'Afrique du Nord Musulmane, 1920-1961 (Paris, 1962) - PP. 223-51; Julien, L'Afrique du Nord en Marche, PP. 139-73, 339-95; Rizette Berque, Franch North Africa. Les Partis Politiques; علال الفاسي : حركات الاستقلال

وأفضل مناقشة للظهير البربري في كتـاب بيرك ، ص 125 ـ22 ، وبـالنسبة لعـزل ونفي وعودة السلطان ، في كتاب لاندو ، ص 295 وما بعدها . ويصور Gallagher الأحداث المغربيـة ببراعـة ضمن سياق شمال إفريقيا العامة ( وللأسف كانت دراسة جوليان الهامة قد كتبت قبل أن تظهر الوثائق الهامة المختلفة ) . ويفصل علال الفاسي ردة الفعل المغربية ولكن كمناضل ، ولذلك فإن نظرته بالضرورة متحيزة . أما كتابة أشفورد فهي الأكمل في ذكر الحقائق لكنها سيئة التنظيم . ويظهر أن هنالك العديد من الدراسات التي تعنى على وجه الخصوص بهذا الموضوع ، فهناك كتّاب مغاربة يبرزون تدريجياً ، في حيز الكتابة ، بحيث إننا سنطلع في السنوات القليلة القادمة على صورة أوضح ، لقضايا ما تزال في مرحلة التكون ، وبالذات إذا ما قورنت بالحالة الأندونيسية ، التي تمثل حركة محددة المعالم كلياً .

أما الاقتباس من جوليان فهو من كتابه L'Afrique du Nord en Marche ص 146 .

أما بالنسبة لسوكارنو فـأنظر كتـاب : C.Adams, Sukarno, Autobiography, Indiana Polis, 1965

( وكذلك ) W.Hanna, Bung Karno's Indonesia, New York, 1961, pt.2,

( وكذلك ) L.Fisher, The Story of Indonesia, New York, 1959

( وكـذلـك ) «Soekarno, Dr. Ir». Ensiklopedia Indonesia, (Bandung, 1959)

( وكذلك ) N.Y.Nasution, Ir. Sukarno, Rinkas Pendhidupan dan Perdjuangan, Djakarta, 1951.

أما بالنسبة لمنصب الرئاسة كمؤسسة ، فهنالك إضافة إلى معالجة A.K.Pringgadigodo

The Office of President in Indonesia as Defined in Three Constutions المختصرة والشكلية in Theory and Practice (tr.) Ithaca 1957.

ولم تكن هنالك دراسة خاصة غير دراسة H.Feith, The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia, Ithaca, 1962 في طريقة عمل منصب الرئاسة ، كما فعل D.S.Lev. The Transition to Guided Democracy, Ithaca 1966.

أما فيما يتعلق بعودة ظهور أسلوب الحكم الكلاسيكي في جمهورية سوكارنو ، أنظر : A.R.Willner, The Neo-Tradional Accommodation to Political Independence, The Case of Indonesia, 1966.

أما اقتباس « رومانطيقية الثورة » على حدة فهو مقتبس عن مقدمة Hana Bung Karno's Indonesia.

أما تطوير فيث Feith للتعارض بين « الاستغلال الرمزي » أو « صانعي التماسك » و « الإداريين » فيوجد في كتابه Decline of Constitutional Democracy المهم في سياسة ما بعد الاستقلال في أندونيسيا .

أنظر أيضاً مقالته «Indonesia's Political Symbols and their Wielders» في مجلة World Politics 16(1963) PP. 79-97 أما بالنسبة للقومية الأندونيسية ، فالمصادر عديدة وذات قيمة غير متساوية ، ومن أهمها وأكثرها فائدة كتاب : J.Th.P. Blumberger, Die Nationelistishche Bewegung in Netherlandsche, Indie, Haarlme, 1931 ( وكذلك ) J.M.Pluvier, Overzicht Van de Ontiwikeeling der Nationalistische Bewegung in Indonesie in de Jahren 1930 tot 1942, The Hague, 1953, L.M. Sitorus, Sedjarah Pergerakan Kebang saan Indonesia, Djakarta, 1947; Pringgodigo Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia, Djakarta, 1950; D.M.Koch, Om de Vrijheid, Djakarta, 1950, وكذلك كتاب Kahin, Nationalism and Revolution.

أما فيما يتعلق بتطور مفهوم « المارهنية » «Marhaenism» كما لخصه سوكارنو نفسه في خطبة له عام 1957 بعنوان «Mathaen and Protetarian» ، 1960 والتي لخصتها في هذا الفصل .

وتمثل أفكار سوكارنو واتجاهاته عن الإسلام في كتابه Surat IsKm Dari Endeh, Bandung, 1931

أما فيما يتعلق بمبدأ البانتشسلا Pantjasila ( المبادىء الخمسة ) أنظر خطبته «The Birth of The Pantjasila» جاكارتا 1950 .

وكذلك Kahin, Nationalism and Revolution أما الجدل الذي أثير حول المبادىء الخمسة في فترة ما بعد الاستقلال فهي مسجلة في وقائع جلسات مؤتمر الدستور عام 1956/1957 Tentanq Dasar Negara Republik Indonesian Dalam Konstitutante, 3 Vol. Djakarta, 1958.

وربما كان أفضل مثال على جدول إيديولوجي في دولة حديثة الولادة موجود إلى الآن .

أما الاقتباس « أنا من أتباع كارل ماركس » فهو من كتاب فيشر Fisher, The Story of Indonesia, P.154.

أما فيما يتعلق بقوله إنه مسيحي ومسلم وهندوسي في وقت واحد ، فهي من نفس المرجع

ص 299 أما الإقتباس الأخير حول أندونيسيا والله فهي من خطبة .«Marhaen and Proletarian»
أما ما يخص موضوع « الديمقراطية الموجهة » وصياغاتها أنظر مقالة Feith, «The Dynna-mics of Guided Democracy» in R. Mcvey (ed.) Indonesia (New Haven, 1963), PP. 309-409.

## الفصل الرابع

# الصراع من أجل الحقيقة

حينما تحولت الأفكار الغربية عبر طرق عديدة ملتوية في أنحاء العالم في فترة ما بين الحربين ، أدت إلى إثارة جدل حاد بين علماء الأنثروبولوجيا حول ماذا كان يجري في رأس الإنسان البدائي الذي مرت به الأفكار الغربية ، وكان معظم المساهمين في هذا الجدل ـ كما هو الحال في معظم هذه الأنواع من الجدل ـ مشغولين بالحديث أكثر من الاستماع الدقيق ، لذلك فإنه لم يفهم بعضهم بعضاً بصورة جيدة فقط وإنما كانوا أيضاً يميلون إلى تقديم آرائهم برفض مقولات لم يؤكد عليها أحد قط . ومثل هذه الأنواع من الجدل ماتت في النهاية ليس لأن الناس ملت منها ولكن لأن أصحابها تحركوا منتقلين إلى مواضيع أخرى ، أكثر من أنهم وجدوا حلولاً نهائية لما بدأوا الجدل فيه . ولكن مع ذلك لقد كانت البداية ، كما يمكن أن نرى ، لشيء أكثر أهمية على الأقل في ظل علم الأنثروبولوجيا ( الإناسة ) ، وهو مفهوم الثقافة الإنسانية بوصفها مكونة ليس فقط من عادات ومؤسسات وإنما هي أيضاً تتمثل في الأنواع المختلفة من التفسيرات التي يستخدمها أعضاء المجتمع والأبنية الفكرية التي يقوم عليها تفسيرهم للأحداث التي يعيشونها ، أي أن الثقافة تهتم ليس فقط بكيف يتصرف الناس وإنما تهتم أيضاً بكيف ينظرون إلى الأشياء .

ولقد أسهم معظم الأنثروبولوجيين البارزين باسهامات هامة في هذا النقاش ، فيما أصبح يعرف بمشكلة « الفكر البدائي » منهم عالم أنثروبولوجي بولندي ـ إنجليزي اسمه برنسلو مالوينسكي وفيلسوف فرنسي اسمه لوسيان ليفي برويل .

وبغض النظر عما إذا كان هذان الرجلان قد قصدا أو لم يقصدا فإنهما أصبحا في

طرفي نقيض في الجدل الدائر حول هذه المشكلة : مالوينسكي معبراً عن التصوفية البدائية . وانتهى الخلاف أو على الأقل انتهى السؤال عما إذا كان « المتوحشون » ( كما كانوا يسمون عندئذ ) يرون العالم بطريقة عقلانية راشدة ، حقلاً لمشاكل عملية تتطلب حلولاً عملية ، أم يرونه أساساً بطريقة وجدانية ، وذلك على اعتباره سلسلة من المواجهات العاطفية التي تتطلب ردوداً عاطفية .

وشرح القضية بصيغة غير مبالغ فيها إنما يكشف عن زيفها ومن ثم فإن نتيجة أن الثنائية باطلة وأن أي إنسان سواء كان متحضراً أو غير متحضر ، عاطفياً أو غير عاطفي تتضمن ذاتها فعلاً . هي النتيجة التي توصل إليها الجميع بعد فترة طويلة ، حتى من أصحاب الأقطار أنفسهم أو من عدلوا أشكالياتهم بحسب ذلك . ولكن لم تكن التنازلات المعقولة ، دائماً مفيدة في العلوم ، كما هو الحال في السياسة وفي هذه الحالة هنالك شيء يمكن أن يقال لكل جانب ، وهو أن مواقفهم أدت إلى اختفاء النقطة الأساسية أو الجوهرية .

ولأن السؤال الهام الذي أثاره الجدل الدائر حول « التفكير البدائي » لم يكن أساساً للسؤال عما إذا كان المتوحشون عقلانيين أم غير عقلانيين بل حتى لم يكن ما إذا كانت عملياتهم العقلية مختلفة عن عملياتنا العقلية . ولقد كانوا في الواقع عقلاء وغير عقلاء وكانت لهم نفس العمليات العقلية ولم تكن لهم نفس العمليات العقلية . وكان السؤال الهام الذي أثاره الجدل والذي سرعان ما تركه المتجادلون خلفهم هو : ما الفروق بين الإتجاه الشائع المعقول (Common Sense) في فهم العالم والاتجاه الديني لفهم العالم ، وما العلاقة بين الاتجاهين ؟ فما عرف كطريقة لدراسة « العقل المتوحش » كان في الواقع عبارة عن دراسة لاختلافات الفهم الإنساني والطرق المختلفة التي يحاول بها البشر أن يعيشوا حياتهم بذكاء ، وذلك بترتيب الأحداث المنفصلة التي يجدون أنفسهم متورطين فيها إلى نماذج متصلة من التجارب .

كتب مالوينسكي في الصفحة الأولى من أهم كتاب نظري له ، السحر والعلم والدين ، « تكفي لحظة تفكير واحدة لتوضح أنه لا يوجد فن أو حرفة ، مهما كانت بدائية ، يمكن أن تخترع أو يحافظ عليها أو أن تكون هنالك طريقة جيدة لصيد السمك أو الزراعة أو طريقة للبحث عن الطعام منظمة يمكن أن تتم بدون ملاحظة

دقيقة للعملية الطبيعية وإيمان عميق بتكرارها ، أي بدون قوة التفكير والاقناع بقوة العقل » . وفي الحقيقة تكفي دقيقة تأملية لاظهار هذا ، مما يقودنا لنتساءل عما إذا كان هنالك عاقل يمكن أن ينفي ذلك قط . ولكن ذلك ليس بكاف لإثبات صدق المقولة التي يعتقد مالوينسكي أنها نتيجة لهذه المقولة ، ألا وهي بأن كافة جوانب النشاط الإنساني تحكمها نفس الروح العلمية .

وفي نظره فإن كافة النشاطات الانسانية وإن كانت تغطيها قشرة رقيقة من العاطفة والتصوف والسحر والأسطورة والطقوس هي أساساً نشاطات غائبة . فلقد قام السحر على أساس الإعتقاد بأن « الأمل لا يمكن أن يفشل ولا العاطفة أن تغرر » والسيطرة على الأفعال في الحالات التي تكون فيها المعرفة ضعيفة أو مفقودة . فيحرص المتوحش ويعمل وسعه حتى لا يغرق قاربه لضعف البناء ولكن هذا لا يعني أنه لن يتحطم قاربه وربما تحطم معه في العاصفة ، ولذلك فإنه يعمل ضد الاحتمال الأخير تمائمه الطاردة . وتدعم الأساطير المؤسسات الاجتماعية القائمة وذلك بإعطائها صورة شبه تاريخية تبررها كما لو كانت ناموساً مقدساً وتحافظ الطقوس على الأخلاق العامة وبالذات في أوقات التوتر وذلك بالتأكيد والتوضيح للعلاقة الاستقلالية بين الناس وضرورة التأقلم والتكيف مع الحياة الاجتماعية لذلك فإنه حتى أكثر الممارسات أخروية تعتبر وسيلة في التعامل مع مشاكل عملية جداً : مثل قوة الأعصاب في دخول البحر على ظهر قارب عادي أو الحفاظ على المظهر في مأتم أو الاصرار على تحمل بعض الاهانات من الأصدقاء وتوثيق الصلات العاطفية بين الأقرباء .

وهذه النظرة ليست كلياً غير صادقة ، فما لا شك فيه أن الطقوس والسحر والأساطير تخدم في هذه المسائل اليومية المعاشية وهنالك الكثير ممن انجذبوا أو تعلقوا بالدين أملاً ، وليس أملاً مخلصاً دائماً ، بتحسن صحتهم أورفع مستواهم الاجتماعي أو تحسين دخلهم . فلقد تم تسجيل العديد ممن سلكوا صفوف رجال الدين على هذا الأساس . ولكن هنالك شكاً نوعاً ما في أن النظرة الغائية لهذه المسألة سوف يحولهم إلى صورة مضحكة من أنفسهم وذلك لعدم أخذنا في الحسبان لما يميزهم بوصفهم أشكال حياة متميزة . وحينما يختتم مالوينسكي بحثه بقوله بأن للدين قيمة بيولوجية هامة لكونه يعزز « مواقف عقلية عملية » ويظهر للإنسان « الصدق في المفهوم

البرجماتي الواسع للكلمة » فالواحد لا يعرف أيضحك أم يبكي حينما يتذكر استخدام قبائل الأزتك الضحايا الانسانية في طقوسهم الدينية أو حينما تقتل الأرامل الهندوسيات أنفسهن حزناً على أزواجهن .

والغريب والتعليمي في كل هذا ، مع ذلك ، ـ وعلى الرغم من أن وجهة نظري هذه إنما هي إعادة صياغة مقولات قد تكون معروفة الآن ـ هو أن خطأ مفهوم مالوينسكي عن الدين لا يرجع لكونه غير حساس للإهتمامات الروحية ، ففي الواقع كانت لديه حساسية لمسألة أهمية الدين أكثر مما هو عليه بين علماء الأنثروبولوجيا عموماً ، وإنما يعود خطؤه إلى الفهم السقيم لذلك الجانب من الثقافة الذي كان مصراً على تأسيس مركزيته : الحياة اليومية للانسان في العالم .

لم يكن مالوينسكي مخطئاً في نظرته الفطرية بأن حياة الأشياء اليومية المعقولة والتصرفات العملية والحكمة المتعارف عليها والتعصب والأشياء التي يعرفها الكل والأحكام التي يطلقها الجميع والمشاعر الموجودة عند الجميع كانت في الحقيقة ، إذا ما كان بإمكاننا استعارة مصطلح الفرد شوتس ، عبارة عن الواقع الشامل للوجود الانساني ـ ونقصد بشامل هنا أنها تشمل العالم الذي نتجذر فيه اجتماعياً وبقوة ، ذلك العالم الذي يمكننا أن نسأل وجوده الفعلي ، والذي لا يمكننا أن نهرب من ضغوطه ومتطلباته سوى هروب مؤقت وما كان مالوينسكي مخطئاً فيه إنما يكمن في رؤيته لهذا العالم على اعتباره مكوناً من وسائل للتعايش مع الحياة وليس على اعتباره يتكون من طريق ، وطريق واحد ، يمكن من خلاله فهمه . ففي الأساس ، نجد أن المعقول الشائع ليس التقنية الشعبية بل حتى ليس المعرفة الشعبية : إنه إطار عقلي ، أكثر من كونه مجرد تجربة بدائية أو مجرد مجموعة من القدرات العملية والفنية والقواعد العملية والفنية ليس لها قيمة نظرية تذكر أو كما يسميها مالوينسكي بالمعقول الشائع الذي يتكون من مجموعة من الافتراضات ، تشكل بعضها بوعي ، واتخذ بعضها الآخر على علاته ولكنها تدور حول ماهية الأشياء في الطبيعة ، إذ هي افتراضات حول ما هو عادي أو غير عادي وحول ما هو معقول أو غير معقول أو حول ما هو حقيقي أو غير حقيقي .

ومن وجهة النظر هذه ، فإن فهم المعقول الشائع ، كطريقة للنظر إلى الحياة

( أي لعيشها ) يسبق في الواقع فهم الدين بوصفه طريقة مختلفة للنظر إلى الحياة ، وذلك ليس لأن الدين بعد متخف للمعقول الشائع ، كما يود أن يقول ماليونيسكي ، بل لأنه كالفن أو العلم أو الايدلوجيا أو القانون أو التاريخ يصدر عن إدراك لعدم كفاءة مفاهيم المعقول الشائع للغرض ذاته الذي تلتزم به هذه المجـالات : أعني إدراك ما تعنيه التجربة . فالعالم اليومي الذي يمكن أن يراه كل من له عينان ويسمع به كل من له أذنان يمكن أن يكون شاملاً : فمن الممكن أن يكون الانسان ( بل من الممكن ذلك لمجموع أكبر من البشر ) بغير حساسية جمالية واهتمام بالدين أو فاقداً لإمكانيات مواصلة البحث العلمي وجاهلاً بالتاريخ ولكنه لا يمكن أن يكون مفتقراً كلياً للمعقول الشائع قادراً على الحياة في الوقت ذاته . لكنه بالنسبة لمعظم الناس على أي حال ، هذا النوع من الحقيقة الموضوعية القائمة يكاد لا يكون كافياً فكما يقال إنها تتطلب ما يرغب في تحقيقه .

صحيح أن عدداً من الأشخاص في كل المجتمعات لا يمكن أن يقتربوا إلى إطار تاريخي أكثر من قولهم : « اذكروا محاسن موتاكم » وأن تكون مقولاتهم العلمية ليس أكثر من وصف الحبة السوداء لكل مرض ومقولاتهم حول الجمال ليس بأكثر من : « أنا أعرف ما أحبه ويستهويني » ومقولاتهم الدينية لا تزيد عن طلب الستر والمغفرة للجميع . على أنه يصدق كذلك على أن بعض الناس في كافة المجتمعات لا يمكنهم القبول بسطحية هذا النوع من التفكير القائل : « بأن كل شيء إنما هو نفسه وليس شيئاً آخر » فهذا الرأي إزاء تجاربهم ليس بكاف . إضـافة إلى اعتقـاد البعض أن الصالحين غالباً ما يموتون صغاراً في السن ، بينما يعمر الأشرار طويلاً ، أو بالنسبة لآخرين نجد أنهم مستغرقون جداً في فكرة ما الذي أتى قبل البداية أو ماذا سيحدث بعد النهاية ( وعلى وجه الخصوص بداية العالم ونهايته ) . وأن التحمس للاقتناع عن طريق المعقول الشائع ، كما عبر عنه صومائيل بيكر ، إنما هو أن تفهم ما هو ليس هاماً بنفس درجة التفاسير الميتافيزيقية الأخرى .

لكن ما يعنيه هذا في التحليل الثقافي هو أنه يجب أن نتصور الفن أو الفلسفة أو العلوم أو الدين في ما قبل الخلفية التي تمثلها أفكار المعقول الشائع وذلك لنرى كيف تنمو هذه الأمور من هذه الأفكار وكيف تتجاوزها وكيف تكملها وتعمقها من هنا كما يدعى على أي حال . لكن لا توجد فقط حركة لاختراق غلاف المعقول الشائع بل

توجد أيضاً عودة لعالم الواضح والعادي وذلك لتصحيحه لتغييره على ضوء ما قد تم تعلمه أو ظن أن تم تعلمه عن طريق تجاوزه . وتصورنا لحقائق الحياة أقل فنية مما يبدو ، فهو يشكل ويعاد تشكيله في صورة مؤسسة ثقافية متخصصة نمت منها وتتجاوزها وتؤثر فيها فيما بعد كما هو حال العديد من الأفكار الثانية فهنالك علاقة جدلية بين الدين والمعقول الشائع ـ كتلك العلاقة الجدلية القائمة بين الفن والعلم وغيرها وبين المعقول الشائع ـ وهو مما يؤكد ضرورة رؤية بعضها في صور بعض . ويجب أن يتصور الدين في مقابل خلفية ـ عدم الكفاية ، التي يشعر بها ، للمعقول الشائع بوصفه توجهاً شاملاً نحو الحياة . كما يجب أن ينظر إلى الدين أيضاً في صورة تأثيره التكويني على المعقول الشائع ، أي على الطريقة التي تشكل ، بمساءلتنا عما لا يسأل عنه ، فهمنا للحياة اليومية التي نضطر أن نعيشها مهما يكن هناك من إيقاعات مختلفة يمكن أو لا يمكن أن نسمعها .

هناك نقلة عامة في الأنثروبولوجيا الحديثة فيما يتعلق بمناقشة مسألة الثقافة وضمنها نقلة في دراسة الدين على اعتباره جزءاً من الثقافة وهي نقلة من الإهتمام بالأفكار على اعتبارها حالة عقلية داخلية أو تياراً لمثل هذه الحالات إلى الإهتمام بالأفكار كاستخدامات الأفراد داخل المجتمع في الحياة العامة ، مثل آليات التفكير والفهم والشعور والوعي التي أوجدها التاريخ إضافة إلى الرموز في معناها العام . وفي دراسة الدين تعتبر هذه النقلة عملية لتغيير نظرتنا الكلية للتجربة الدينية ومن ثم أثرها الاجتماعي والنفسي ، ومن ثم لم يعد الاهتمام الآن مركزاً على الحياة الوجدانية ولا على السلوك الخارجي الظاهري ، إنما هو مركز على وجود « أنساق الأهمية » القائمة إجتماعياً ـ كالمعتقدات والطقوس والأشياء ذات المعنى ـ وعلى ضوء مثل هذه الحياة الوجدانية يتم ترشيد وتنظيم السلوك الخارجي .

ولا يعتبر مثل هذا الإتجاه استبطانياً أو سلوكياً ، وإنما مجرد اتجاه دلالي . فهذا الإتجاه يهتم بالنماذج المولدة للمعنى التي يستخدمها الفرد ليعطي التجربة والفعل الشكل ، وذلك من خلال مفاهيم مغلفة بالرموز بالإضافة إلى قوة موجهة لمثل هذه المفاهيم في الحياة العامة والخاصة . هذا وفيما يخص الدين فإن المشكلة تصبح مشكلة تخصيص للمنهج ، أي طريقة وأسلوباً خاصاً في تفسير التجربة ، أو وسيلة للذهاب إلى العالم بطريقة تتعارض مع الطرق الأخرى ، ومن ثم الآثار المترتبة لمثل هذا المنهج

على السلوك . وهدف هذه الدراسة المقارنة للدين ( أو على الأقل ما يجب أن تكون عليه ) هو التمييز العلمي لهذا المنهج : أي الوصف لمجموعة واسعة مختلفة من الأشكال التي يظهر فيها الدين واكتشاف القوى التي تجعل هذه الأشكال موجودة وتغيرها وتحطمها وتقييم تأثيرها المختلف على سلوك الناس في الحياة اليومية .

ولكن كيف لنا أن نعزل الوجهة الدينية كلياً ؟ ألسنا سنرغم مرة أخرى على تعريف الدين ، مضيفين عبارات مثل « الإعتقاد بالأشياء الروحانية » أو « الأخلاق المتلبسة بالعواطف » أو « الإهتمامات العليا النهائية » إلى آخر قائمة لا نهاية لها بكل تأكيد . ألا يجب علينا أن نمر مرة أخرى بخطوات التمرين المعروف في تحديد ماهية « الدين » وأن نميزه عن الخرافة أو السحر أو الفلسفة أو العادات أو الفلكلور أو الأسطورة أو الطقوس ؟ ألا يعتمد الفهم الكلي العام أو على الأقل الفهم العلمي أساساً على هذا العزل الأولي ، بما يشبه التحضير المخبري ، في محاولة فهم ما ينبغي أن يفهمه الواحد ؟ .

حقاً ، لا . إذ لا يمكن للواحد أن يبدأ من غموض يحاول أن يوضحه أو يجليه . فيستطيع أن يبدأ كما فعلت في هذا الكتاب ، بمجموعة من الظواهر قد يبدو للكل ، ما عدا المتخصص ، إنها ذات صلة ، وإن كانت صلة غامضة بالدين وأن نحاول البحث عما يدعونا إلى الإعتقاد أو التفكير بذلك . أي البحث عن الذي يقودنا إلى التفكير بأن هذه الأشياء ، بدلاً من أشياء أخرى بعينها يقوم بها أشخاص معينون أو يؤمنون بها أو يشعرون بها أو يقولونها ، تختص أو تلتصق بصورة حميمة بظاهرة يمكن إطلاق أسم عام عليها . وأعترف أن هذه أيضاً عملية تعريفية ولكنها عملية تعريفية لنوع أعظم استقرائية أكثر منها مقارنة تقوم على ملاحظة متشابهة غامضة بنفس الطريقة التي كان يتكلم بها سكان دبلن أو سكان باريس بدلاً من التوصل إلى جوهر الأمور . فنحن لا نبحث عن خصائص كونية ـ مثلاً المقدس أو الإعتقاد في خوارق العادات ـ تلك الخصائص التي تفصل الظاهرة الدينية عن كافة الظواهر غير الدينية بصورة حادة واضحة ، وإنما نبحث عن نسق مفاهيم يمكن أن يلخص مجموعة من التشابهات غير التامة وإن كانت في الواقع تشابهات حقيقية ، نحس أنها تكمن في جسم مادي ما . إذ أننا سنحاول إبراز طريقة النظر إلى العالم ، لا أن نصف أشياء غير عادية .

وجوهر هذه الطريقة في النظر إلى العالم ، ذات الوجهة الدينية ، أنها كما أود أن أوضح ، ليست عبارة عن النظرية القائلة بأن بعد هذا العالم المرئي يقوم عالم غير مرئي ( على الرغم من أن معظم المتدينين قالوا وبدرجات متفاوتة بهذه النظرية في صور بلاغية رفيعة ) وليست مبدأ أن الحضور الإلهي يحث ضمن العالم ( على الرغم من وجود عدد لا حصر له من الصيغ الدينية تتراوح من عبادة الأرواح إلى التوحيد تجعل هذه الفكرة رائجة أيضاً ، وليست حتى الرأي الأكثر استحياء والقائل بوجود أشياء في الأرض والسماء لم نحلم بها بعد في فلسفاتنا . بل اليقين بأن القيم التي يؤمن بها الشخص عبارة عن قيم عميقة الجذور في البناء الواقعي الموروث ، وأن على الفرد أن يعيش بناء على ذلك ، إذ أن الأشياء الموجودة فعلاً موجودة بناء على ارتباط داخلي لا يمكن تحطيمه . وما تفعله الرموز المقدسة لمن يعتقدون أنها مقدسة إنما يكمن في تشكيل صورة بناء العالم وتشكيل برنامج للسلوك الانساني يعكس بعضه بعضاً .

وأصبحت العادة في علم الأنثروبولوجيا الاشارة إلى مجموعة مفاهيم الناس في فهم الحقيقة على أنها الأساس الذي يشكل رؤيتهم للعالم ، أي أسلوبهم العام في الحياة أو الطريقة التي ينجزون بها الأشياء أو الطريقة التي يرغبون أن تتم بها الأشياء وهي عادة ما ندعوها بطريقة الحياة (Ethos) . وعليه فأن مهمة الرموز الدينية هي أن تربط هذه الأشياء بطريقة تجعلها تثبت بعضها بعضاً ، ومثل هذه الرموز تجعل رؤية العالم قابلة للتصديق وتجعل طريقة الحياة ممكنة التبرير . وتقوم الرموز بكل ذلك عن طريق الجميع في دعم بعضهم بعضاً . وتكون رؤية العالم قابلة للتصديق ذلك لأن طريقة الحياة التي تنمو فيها والتي يشعر أنها ملزمة ، إنما هي طريقة حياة يمكر تبريرها لأنها تقوم على رؤية للعالم يعتقد بصدقها ، وإذا ما نظرنا إلى المسألة من خارج المنظور الديني فإن طريقة تعليق الصورة بمسمار إطارها قد يظهر كنوع من الخطأ أو الانحراف لكن إذا ما نظرنا من داخل المنظور الديني ، فأنها ستظهر كحقيقة بسيطة .

والنماذج الدينية ، كالتي ناقشتها ، لها جانب مزدوج : فهي من ناحية أطر استيعاب وفهم وإدراك وعاكسات رمزية يمكن من خلالها تفسير التجربة الدينية ، وكذلك فإنها مرشد للعمل أو مسودة للسلوك . فالاشراقية الأندونيسية تصور الحقيقة في شكل هرم جمالي ينتهي في فراغ وترسم طراز حياة تحفل بالتأمل العقلي البطيء . على حين يصور التصوف المغربي الحقيقة كحقل أو مجال لطاقة روحانية يتم استقطابها

في ذات أشخاص معينين وهو يرسم طراز حياة يحتفل بعاطفة أخلاقية . وهكذا فإن كالجيكا في المغرب الكلاسيكي سوف لن يكون بطلاً وإنما رعديداً . أما اليوسي في جاوا الكلاسيكية فإنه لن يعتبر ولياً من الصالحين وإنما مجرد فلاح ساذج .

وعليه فإن جانب رؤية العالم في المنظور الديني إنما يتمركز حول مشكلة الايمان والاعتقاد ، أما فيما يتعلق بجانب طريقة الحياة فإن المشكلة تتمركز حول مشكلة الفعل . وكما قلت فإن هذه الأمور داخل إطار الايمان لا يمكن الفصل بينها وإنما هي عبارة عما يعكس بعضها بعضاً . ومع ذلك فإنه ولأسباب تحليلية بحتة سأفصلها هنا مؤقتاً وسأستخدم الحالة المغربية والأندونيسية كنقاط مرجعية لمناقشتها بصورة مستقلة . وإذا ما قمت بذلك فإن الأهمية العامة لهاتين الحالتين الخاصتين في فهم الدين ستكون أظهر وأوضح ، كما ستكون الفائدة ( حسبما أدعي ) في طريقة الدراسة المقارنة أجلى وأوضح .

والسمات الرئيسية للمعتقدات الدينية في مقابل أنواع المعتقدات والايديولوجيات والفلسفات العلمية والمعقولة الشائعة الأخرى ، هو أن المعتقدات الدينية تعتبر ذوات مستقلة وليست نتائج تجارب ـ أي تقوم مثلاً على أساس وعي إجتماعي عميق أو على أساس تأمل فكري أو تحليل منطقي أو على أساس ملاحظات تجريبية وفحص للافتراضات . وإنما هي تقوم على اعتبارات سابقة على كل ذلك . وبالنسبة لمن يؤمنون بهذا فإن المعتقدات الدينية ليست ذات طبيعة إستقرائية وإنما ذات طبيعة براجماتية ولا يقدم العالم الدليل على حقيقتها وإنما هو شاهد لها ، كما يقول السيد ماكنتري . فهي ( أي المعتقدات الدينية ) ضوء يشرق على الحياة الانسانية من خارجها .

لم يشعر علماء الاجتماع بما فيهم علماء الأنثروبولوجيا بالارتياح أزاء هذه الطريقة في تشكيل الأشياء ، ولا يعود عدم ارتياحهم فقط إلى أن معظمهم من غير المؤمنين ( كما هو الحال حقيقة بالنسبة لي ) ولكن يظهر أن عدم الارتياح يعود أيضاً إلى أن هذه الطريقة تبتعد عن الإطار المحدد للأمبريقية على أنه ليس هنالك ما هو ليس أمبريقياً في وصف الطريقة التي يظهر فيها الإعتقاد الديني للمتدين وإن كان فيها الشيء الكثير من الصعوبة . وفي الواقع ، إذا لم نقم بذلك فإن ذلك يعني التراجع

عن الأمبريقية في مجالات يشعر فيها الباحث بالضياع والتهديد وذلك لأسباب تتطلب معالجة أو تفسيراً إنسانياً أكثر منها معالجة تتعلق بالمنهجية . ويعني هذا أيضاً إهمالاً ( أو عدم اكتراث ) لبعض الأسئلة العلمية الحرجة في هذا الحقل العلمي ، ليس أقلها السؤال عن « كيف يمكن للمؤمنين أن يؤمنوا ؟ » أو حتى أن يخاطر الباحث في أن يسيء فهمه الآخرون على أنه اعتذاري لشيء أخروي وعندها تصبح المسألة مسألة إيمانية إعتقادية .

وإذا ما طرحنا الاجابات اللاهوتية جانباً ، فإنه من الواضح أن الايمان بالمعتقدات الدينية إنما ينبع من تأثير الأعمال الاجتماعية والنفسية للرموز الدينية . وربما كان استخدام كلمة « دينية » هنا يظهر كما لو كان سؤالاً استفزازياً ، ولكنه يبدو كذلك فقط إذا ما نظرنا أحدنا إلى الآخر على اعتباره قادماً إلى عالم بلا ثقافة ، أو أنه يعيد نسج العالم حوله على أساس جوهر ذاته الداخلية مثل عنكبوت تنسج خيوطها من بطنها . وهذا بالطبع ليس الحالة ، ذلك لأنه بالنسبة لكل شخص نلاحظ أن مجموعة من الأفعال والأشياء والقصص والعادات وخلافه هي التي تشكل لأفراد مجتمعه أو على الأقل بعض أفراد مجتمعه الوسيط الأساسي لمصداقية رؤية العالم منذ لحظة ولادته . فلقد وجد كالجيكا ، مثلاً ، التقليد الاشراقي في مملكة ماجابهت ينتظره ، حينما قرر التحول من السرقة إلى التقوى . ووجد اليوسي التقليد الصوفي ( المربوطي ) السائد في الممالك البربرية ينتظره حينما نزل من جبال الأطلس ليصبح مصلحاً للسلاطين . وولد كل من سوكارنو ومحمد الخامس في ظروف ثقافية أكثر غنى . فمثلما أنه ليس على شخص ما أن يخترع لغة ليتكلم أو أن يخترع ديناً ليتعبد ، فإنه مع ذلك له أكثر من خيار ( وبالذات في المجتمعات الحديثة وإن لم تكن قاصرة عليها ) فيما إذا كان سيتعبد أكثر من أن يتكلم . وبذلك تصبح مهارات المعقول الشائع أكثر من أي وقت آخر ضرورة ملزمة لكل من يحاول أن يعيش داخل المجتمع ، بينما ليس ذلك كذلك بالنسبة للمسائل الروحانية . فكما قال دون ماركيز مرة ، ليس عليك أن تكون ذا روح ما لم ترغب فعلاً في أن يكون لك روح .

والاطار الأساسي ، وإن لم يكن الوحيد ، الذي تعمل فيه الرموز الدينية لتخلق وتحافظ على الايمان هو الطقوس بالطبع . إنها الصلوات والاحتفالات حول أضرحة الأولياء وحلقات العلم والذكر في الزوايا الصوفية والخضوع والاستسلام

الكلي الذي يحيط بالعالم الذي يحافظ على استمراريته الصوفية وأشكال التعبد الخاص والفنـون الرفيعـة ومهرجـانات واحتفـالات الدولـة هي التي غـذت الاشراقيـة . وليستطيع الأفراد ( وهنالك قلة في المغرب وأندونيسيا ) المحافظة على مفهوم نظام كوني خارج هذه المؤسسات المقامة أو الموجهة لدعم مثل هذا المفهوم الكوني ( على الرغم من أنه حتى في مثل هذه الحالات يجب أن يجد هذا المفهوم دعماً من بعض الرموز الثقافية بصورة أو أخرى ) . لكن مع ذلك فإن غالبية المتدينين في أي شعب ، تستخدم بعض الصيغ الطقوسية ذات الرموز المقدسة كوسيلة يستطيعون من خلالها ليس فقط مواجهة رؤية العالم وإنما في الواقع تبنيه واستبطانه على اعتباره جزءاً من شخصيتها .

والأسباب التي تجعل بعض الأشخاص أكثر قدرة على التعامل مـع الرمـوز الدينية أو أكثر قدرة على الانخراط في الطقوس وأن تكون الطقوس ذات تأثير عليهم ( أو العكس ) تعتبر بطبيعة الحال مسألة أخرى تماماً . وجزءاً من الاجابة على تحديد هذه الأسباب بالطبع نفساني له صلة باحتياجات الفرد للتغذية والسلطة الخارجية وما إلى ذلك ، كذلك بناءً على قدرته على الثقـة والحب ، وجزء منهـا إجتماعي بكـل تأكيد . وفي المجتمعات غير الصناعية بالذات ، تكون الضغوط الاجتماعية حـول مسألة الدين والامتنان له مسألة عظيمة وهي على أي حال ليست ضعيفة في بعض أجـزاء المجتمع الصنـاعي كما يتصـور أحيانـاً . وتبقى هذه الضغـوط في المغرب وأندونيسيا قوية جداً ، وهي وإن كانت تقود في بعض الأحيان إلى قبول ظاهري ، إلا أنها في الغالب تقود إلى درجة عالية من التدين ، بحسب ما لاحظت . والفكرة القائلة بأن الطلب لقبول الدين والإمتثال له يمكن أن ينتج منافقين ولا مؤمنين فكرة خاطئة . ويصعب القول عما إذا كان كثير من الناس قد وصلوا درجة عالية من الايمان لأنه كان متوقعاً منهم أن يكونوا مؤمنين أكثر من أن يكون سبب إيمانهم دوافع داخلية روحية ، وربما لأن العاملين دائماً ما يعملان على التأثير في الفرد لدرجة ما ومن ثم يصبح السؤال لا معنى له . لكن مع ذلك فإنه لا يكفي أن نتبنى وجهة نظر تجمع بين الدافع الداخلي والامتثال للضغوط الخارجية لدراسة الموضوع .

وعلى أي حال ، فإنه إلى جانب العوامل النفسية والاجتماعية التي تجبر الناس على الايمان ، هنالك أيضاً عوامل ثقافية تبرز أو ترفع ، كما اقترحت ، من الشعور

بعدم صلاحية الأفكار المعقولة الشائعة في وجهة تعقيدات التجارب . ولقد كان هذا الاعتراف بأن الحياة تخرق باستمرار فئات التفكير العملي الذي يسميه ماكس فيبر « مشكلة المعنى » ، المعروفة لدينا ، آخذين في الاعتبار الكثافة الأخلاقية في الغرب ، في صور مشكلة الشر (Evil) : « لماذا يعاني العادلون ويثرى غير العادلين ؟ » ولكن لهذه المشكلة أبعاداً أخرى كثيرة ، ذلك لأن الأحداث التي نعيش من خلالها غالباً ما تكون أكبر أو أقوى تفسيراً أو تأويلاً لمفاهيمنا العادية وأخلاقنا اليومية وعواطفنا ومفاهيمنا الفكرية ، مما يجعلها تتركنا في حالة تشبه حالة جاموسة تستمع إلى أوركسترا ، كما تصورها الاستعارة الجاوية . وإحدى الطرق التي تحاول ، على الأقل ، أن تعمق هذه المفاهيم هو إكمالها بوحي نظام أوسع يقدمه الـدين . فبعض النظر عما يفعله « الإسلام » ـ سواء كان إسلام الصوفية أو إسلام الاشراقية أو إسلام الحرفية النصوصية في أولئك الذين يتبنونه ، فإنه مما لا شك فيه يجعل الحياة أقل عسراً للفهم الواضح وأقل معارضة للمعقول الشائع . فهو يجعل الغريب معروفاً واللامنطقي والشاذ طبيعياً .

وفي مجتمعات مثل المجتمعات المغربية والأندونيسية الكلاسيكية تجتمع العوامل النفسية والاجتماعية والثقافية لتدفع الناس نحو الإسهام والمشاركة في الطقوس الدينية القائمة وتؤدي إلى قبول المعتقدات الميتافيزيقية التي تتضمنها مثل هذه الطقوس . والايمان في مثل هذه المجتمعات سهل ، إنه في سهولة الكلام ، ولكنَ هذا لا يعني بأنه عام وشامل للجميع ، كما يدعى أحياناً . فهناك قدر كبير من الشك على أنه عادة ما يكون شكاً جزئياً ، ولكنه شك على أي حال في مجتمعات تقليدية . ويؤكد التوتر الذي لا يمكن تفاديه بين بيان المعقول الشائع وأكثر التأكيدات الدينية قوة وفهماً على وجود استخدام أوسع لقوة معتمدة على الدين لغايات غير سامية . فيقول المثل المغربي : « احذر المرأة من الأمام والبغل من الخلف والمرابط من كل الاتجاهات » وفي جاوة الهندوسية حيث يترأس الحدائق السحرية الآلهة الملكية فإن الفلاحين عادة ما يقولون : في المساء يذهب كل ما نملك للصوص وفي النهار يذهب كل ما نملك للملك » . لكن عموماً ، يقبل الناس حقيقة التصوف ، بغض النظر عما يرونه في الادعاءات الشخصية للمتصوف وكذلك يقبلون ألوهية الملك ، بغض النظر عما يرونه في السلوك الفعلي للملوك . وعلى ما يبدو نفسياً واجتماعياً

وثقافياً هذا هو التصرف الطبيعي والشيء المعقول الذي يمكن أن يفعلون وحتى يومنا هذا ، فإن الأشخاص غير المؤمنين بالله بالمعنى العام ، وتوجد منهم قلة في المغرب وأندونيسيا ، ينظر إليهم بقية أفراد المجتمع على اعتبارهم مجانين أكثر مما ينظر إليهم على اعتبارهم أشراراً .

ولقد أدت تغيرات المائة والخمسين سنة الماضية ليس فقط في المغرب وأندونيسيا وإنما في العالم أجمع إلى تجاوز هذه السهولة الدينية وبصورة مطردة . فلم تعد الاحتياجات الداخلية وضغط المجتمع ومشاكل المعنى تتجمع لتشكل قوة ترغم الفرد على اتصال طقوس في احتكاكه بالرموز المقدسة . بطبيعة الحال ، ما تزال الرموز قائمة وكذلك الحال بالنسبة للطقوس عموماً ، فهي ما تزال تعتبر عامرة بحقائق روحية أبدية . لكن الناس أصبحوا يجدون صعوبة تتزايد في جعل هذه الرموز فعالة لهم ويواجهون مشقة في استخلاص المعاني المستقرة فيها والتي تتماشى مع أبسط الحقائق المعرّفة للعقل الديني .

وكما قلت لمرات عديدة ، فإن هذه العملية وإن لم تكن متقدمة في المغرب وأندونيسيا إلا أنها تكتسب الآن وبصورة مطردة زخماً . أما في الولايات المتحدة الأمريكية حيث سجل الحضور إلى الكنيسة ارتفاعات جديدة نجد أن القدرة على استبطان رؤية العالم المسيحي تستمر في التدهور وبصورة ملموسة جداً . وبغض النظر عما إذا كانت هذه العملية سواء هنا أو في أي مكان آخر يمكن أن تنقلب بصورة رجعية ، وهو ما أشك في إمكانيته ، أو ما إذا كان ذلك حتى لمصلحة الدين ، وذلك ما أشك فيه أكثر ، والذي يبدو الآن أنه ليس مهماً ، فحقيقة أن الرموز الدينية الكلاسيكية لم تعد قادرة على الحفاظ على إيمان ديني يناسب مسألة عامة ، كما يظهر ذلك التاريخ الحديث في كل من المغرب وأندونيسيا . وأعتقد أن السبب الرئيسي لهذه الخسارة إنما يعود لعلمنة التفكير ، لذلك كانت ردة الفعل الرئيسية على هذه العلمنة هي أدلجة الدين أو تحويل الدين إلى إيديولوجية .

ولقد كانت لعلمنة التفكير في العالم الحديث أسباب عديدة وأخذت أشكالاً مختلفة ، لكنها على المتسوى الثقافي ، ولدرجة كبيرة ، إنما هي نتيجة للنمو المتفجر لمنظور ثقافي يقوم على معقول شائع آخر ، تشكل العلوم الوضعية تجسده الأساس في الوقت نفسه . وقد كان انتشار الطريقة العلمية في النظر إلى الأشياء في شكلها النقي

في بلدان العالم الثالث مثل المغرب وأندونيسيا محدود نسبياً . على أن الوعي والإدراك بأن تجارب كل يوم يمكن أن توضع ضمن سياق أوسع وأكثر غنىً بالمعاني وذلك عن طريق الاستعانة بالرموز التي تصور الحقيقة ( أو الواقع ) على أساس قوانين عامة يمكن الوصول إليها عن طريق الاستقراء إضافة إلى الاستعانة بالرموز التي تصور الحقيقة (أو الواقع) ، في ضوء نماذج ثابتة وواضحة انتشرت إلى كل مكان في هذين المجتمعين . فلقد كانت المعتقدات الدينية لقرن مضى الوسيلة الوحيدة المتوفرة لرفع ثقوب المعقول الشائع . فحتى أكثر الفلاحين أو الرعاة تواضعاً يعرفون أن الصورة لم تعد كذلك .

ولقد قاد الصراع الطويل التاريخي الدامي بين العلم والدين في الغرب في هذا القرن إلى نتيجة مريحة مفادها أنه أساساً لا يوجد في الحقيقة صراع بين الإثنين ، بمعنى أن الشخص لا يمكن أن يخضع المفاهيم الاعتقادية للاختبارات العلمية ، أو أن يرفض القوانين الطبيعية بالرجوع إلى النصوص الدينية . كذلك أيضاً لم تعد هنالك أسباب تقول بأن الرؤية المتولدة في ضوء رموز علمية في المختبرات أو ما شاكلها للواقع تحتاج أن تكون متعارضة مع رؤية الواقع في ضوء رموز دينية تولدت في المساجد أو ما شاكلها من أماكن للعبادة . ذلك لأنه من الواضح أن العلم والدين لا يشكلان إجابات واحدة تماماً على أنواع الخلل في المعقول الشائع . فاهتمامات الدين والعلم ، على الرغم من تطابقها ، أبعد من أن تكون متماثلة تماماً ولذلك فليس أحدهما ببساطة بديلاً عن الآخر .

ولكن ومع كل هذا ، فإن الحقيقة الأمبريقية الدافعة هي أن نمو العلوم جعل الايمان بكل المعتقدات الدينية تقريباً مما يصعب الحفاظ عليه بل وربما يستحيل الاحتفاظ به أحياناً . حتى وإن لم تكن الأفكار العلمية النقيض المباشر لهذه المعتقدات الدينية ، فهنالك توتر طبيعي بين الطرق العلمية والطرق الدينية في محاولتها جعل العالم ممكن الفهم ، وهو توتر لا يحتاج في رأيي وربما لا يمكن ، أن ينتهي إلى تحطيم أو إنهاء أي فهم ، لكن مع ذلك هو توتر حقيقي ومزمن ومتزايد باستمرار . ولم يتم الاعتراف بهذا « الصراع حول ما هو واقعي أو حقيقي » وما لم يتخط على أساس من الورع أو التقوى السهلة من الجانبين ، فإن تاريخ الأديان ، سواء تاريخ الاسلام أو غيره من الأديان ، لن يفهم في وقتنا بصورة علمية . والحرب بين العلم والدين

( وهي في الحقيقة عبارة عن نزاعات قصيرة مبلبلة غير محددة وقتالية أكثر منها حرباً حقيقية ) لم تنته بعد وعلى ما يظهر لن تنتهي أبداً .

ولقد كان النصوصيون ( السلفيون ) في فترة في كل من المجتمعين ممن شعروا بهذا التوتر بين النزعة العلمانية التقدمية في التفكير في العالم الحديث وأسس المنظور الديني بصورة واضحة وهم من قاموا بالاجابة القوية على هذه النزعة العلمانية . ولقد كان التحول في التأكيد على الاقتصار على المصادر المكتوبة للعقيدة الاسلامية على حساب التبرك والتمسح بالأولياء كما هو الحال في المغرب ومناجاة النفس الأندونيسية ، كان تحولاً قام جزئياً بتأثير من إشراق المذهب العلمي الذي ساد في الغرب . جاعلاً النزاع أكثر قوة وهو بكل تأكيد نزاع لا يمكن تفاديه . وهكذا فلقد كانت المواجهة مع الطريقة العلمية في النظر إلى الأشياء قد أصبحت مباشرة عن طريق أكثر قادة الحركة تقدماً فقط ، وحتى في ذلك فإن استبطان تلك الطريقة في النظر إلى الأشياء كانت جزئية في أحسن أحوالها . لكن حقيقة أن الإسلام بالنسبة للنصيين قد أصبح مجموعة من المعتقدات الجلية الواضحة التي ينبغي الدفاع عنها قد دفع بالنصيين إلى بؤرة الصراع في البحث عن الواقع أو الحقيقة ،وذلك بفترة طويلة قبل أن تعرف المجموعات التقليدية الأخرى في كل من المجتمعين ، أن هذا الصراع قائم .

كانت النصوصية ، في الحقيقة ، الوكالة الرئيسية في كل من المجتمعين لما أسميته بأدلجة الدين ( وإن كانت هذه التسمية غير مرضية كلياً ) وبناء على هذه الخلفية وليس على أساس إسهاماتها اللاهوتية ، والتي كانت ثانوية على أي حال ، يستحق أنصارها أن يسموا مبتدعين . وما استطاعت أن تقوم به الحركة النصوصية ، وقد توصلت إليه فعلاً ، هو تحركها بعيداً عن مركز المسرح تاركة المجال لصالح القومية والحركة الدينية التقليدية الجديدة اللتين زاملتاها ، مما جعلها تقدم سياسة عامة للاسلام إزاء العالم الحديث ، وأن تتخذ موقفاً عاماً في السياق الثقافي الذي تلعب فيه أنماط الفهم العلماني دوراً رئيسياً ليس فقط في الدين إنما أيضاً في الفلسفة الحديثة وعلم التاريخ والأخلاق بل حتى والجمال ، فلقد بدأت النصوصية الثورة الفكرية التي قدمتها المفاهيم السياسية التي زاملتها وتلت فترة الاستقلال . ولم يعلم النصوصيون أتباعهم فقط وإنما علموا أيضاً أعداءهم ، وهذا مهم ، كيف يصوغون

مثاليات حضارة قائمة بطريقة يمكنهم أن يحافظوا فيها على أنفسهم ، على الأقل ولو لفترة ، في عالم حديث غير مضياف لأمثالهم .

وكانت هنالك أساساً استراتيجيتان ، ليس فقط في المغرب وأندونيسيا وإنما في الحركة عموماً ، صممها النصوصيون في محاولة الصراع من أجل الواقع ( أو الحقيقة ) : أولهما الفصل الكامل بين الأمور الدينية والأمور العلمية ، والثانية محاولة إظهار كيف أن النصوص الدينية وخاصة القرآن تتفق كلياً مع روح ونتائج العلم الحديث . ويشمل المنهج الأول رفض أي اعتبار أو أهمية ميتافيزيقية مهما كانت للعمل ، وفي الواقع ترفض كل أهمية ميتافيزيقية للتفكير العلماني بشتى صوره ، وتنحصر فعالية العلم في فهم الطبيعة التي تعتبر نوعاً من الأنساق الدنيوية المحتوية على ذاتها . ويحتفظ كل من الايمان والعقل بحجر صحي أحدهما بعيداً عن الآخر حتى لا تصيب الأول العدوى وأن لا يكبل الأخير ويشمل المنهج الثاني تفسير العلم كما لو كان توضيحاً لما هو مستور في الدين أو على اعتباره امتداداً وتعيناً وتخصيصاً للمنظور الديني بدلاً من أن يكون نمطاً فكرياً مستقلاً .

وإذا ما أخذنا هذين المفهومين معاً فإنهما يشكلان نظرة إسلامية عقلانية (Deism) وبذلك يتم الحفاظ على الأسس العقدية من كافة أنواع التحدي عن طريق إبعادها عن كافة صور التجربة الانسانية ، على حين يترك التفكير العلماني طليقاً حراً ليسيطر تماماً على عالم الأشياء المادية مع ثقة كاملة بأن نتائجه لن تثير مشاكل للمعتقدات الدينية وذلك لأن مثل هذه المعتقدات تفترضه أصلاً . فلقد قال محمد عبده : إن التفكير في ماهية الخالق محرم على العقل الانساني وذلك لعدم وجود علاقة البتة بين الوجودين ، وفي المقابل فإن مبادىء الاسلام بالنسبة للأشياء المخلوقة ليست على أي حال محدودة أو مشروطة ، ذلك لأن المعرفة الناتجة عن أي تأمل سليم تؤدي إلى الايمان بالله كما يصفه القرآن . وكما يوضح كنيت كراج « تنفر العقيدة ( الدوغما ) من التواجد مع الحريات المطلقة التي لا حدود لها » .

وكما يتوقع ، فإن هذين الجانبين للاجابة النصوصية اذاء التحدي الذي فرضته عملية علمنة التفكير ، أخذ صوراً مختلفة تماماً في المغرب وأندونيسيا فالجانبان موجودان في القطرين . لكنه في أندونيسيا ، آخذين في الاعتبار ميلها الثقافي إلى امتصاص كافة أساليب التفكير في شكل اتجاه واحد عريض واسع ، كان بطبيعة

الحال أكثر وعياً في استقبال مقولة أن العقيدة الاسلامية والاكتشافات العلمية ليست في الواقع صيغاً اعتقادية متعارضة وإنما هي في الواقع صيغ متكاملة . على حين أن المغرب ، آخذين في الاعتبار اتجاهه العميق والمتجذر نحو الكمال الديني والنقاء الأخلاقي ، كان أكثر قبولاً لمحاولة عزل الايمان الاسلامي النقي من تلوث الحياة اليومية . فلقد كانت النصوصية وما تزال في القطرين تقليداً معارضاً للاشراقية وللتصوف ( المربوطية ) ، على أن معتنقيه ما يزالون أندونيسيين ومغاربة ، لم يستطيعوا بعد أن يهربوا حتى في حركتهم الاصلاحية مما أسميته بفابية (Fabianism) حضارة أندونيسيا ويوتوبيا (Utopianism) الحضارة المغربية . فلقد حاول التصوفي الأندونيسي ، مثلما حاول عالم الدين الجاوي الذي اقتبست كلامه في فصل سابق ، تصوير العلم بل والتفكير العلماني في شتى صوره ، كما لو كان تعبيراً إسلامياً ، أو كما لو كان مجرد طريق لتوضيح وتبسيط ما ذكره الخطاب القرآني بصورة عميقة . أما التصوفي المغربي فلقد حاول ، على العكس من ذلك ، أن يطهر أو يخلص الحياة الدينية مما يرى أنه خرافة حتى يعيدها إلى الاسلام المثالي الخاص وأن يحرر الحياة الدنيوية من العقبات الاعتقادية ، لذلك فإن العلم من ناحية لا يشكل خطراً وتحدياً للعقيدة ، لأنه ينظر إليه على اعتباره ديناً ، ومن ناحية أخرى فإن العلم لا يشكل خطراً لأنه ينظر إليه كذلك .

وبناء على سخرية الأقدار المصاحبة للحركات الاصلاحية ، نجد أن إنجازات النصوصية في تقديم موقف إيديولوجي للاسلام في العالم الحديث قد طبقت وبفعالية عظيمة لخدمة الأساليب الدينية الكلاسيكية ، تماماً ضد أو عكس ما رمى إليه الاصلاحيون في جهودهم . فكما قامت أو برزت القومية من النصوصية نجد أنها ترعرعت ونمت بعيداً عنها واتجهت في جذورها الروحية إلى أنماط الايمان السائدة في القطرين . ولكنها في محاولتها للتعايش مع رؤية العالم الذي تعرضه هذه النماذج للعالم الحديث تبنت استراتيجيات كانت النصوصية قد طورتها لأغراض مشابهة ـ وهي في الواقع حملت عملية أدلجة الدين ، أو الحركة من التدين إلى التفكير والسلوك ضمن السياق الديني ، إلى مداها . ويعتبر بعث سوكارنو لفكرة الدولة المسرح تحت ستار القومية الثورية ، وبعث محمد الخامس لفكرة المربوطية تحت نفس الستار إنما يقوم على إنتاج نوع من التدين العلماني الشمولي من ناحية وفصل راديكالي بين التقوى

الشخصية والحياة العامة من ناحية أخرى . على أن الاجابة على ما إذا كان باستطاعة هذه التقاليد المنقحة المعاد تصميمها البقاء إنما يعتمد على ما إذا كان نمط الحياة الذي تصوره ممكناً في دول قطرية شبه حديثة في الجزء الأخير من القرن العشرين .

لكن هذا يقودنا إلى جانب مرشدات الفعل للرموز الدينية ومدى تأثيرها على الطريقة التي يتصرف بهاالناس فعلاً .

وحينها نلتفت إلى الطريقة التي يمارس فيها الاعتقاد الديني فاعليته على السلوك الاعتيادي ، بالطريق التي يمارس فيها فاعليته فعلاً ، تبرز مشكلة خاصة أرغب في معالجتها بطريقة قد تبدو خاصة . فالمنظور الديني مثله مثل المنظور العلمي أو الجمالي أو التاريخي أو خلافهما هو منظور في النهاية يتبناه الناس بصورة مجزءة متقطعة . ففي معظم الوقت يعيش الناس حتى الرهبان أو النساك فهم في عالم الحياة اليومية ويرون تجاربهم في ضوء مفاهيم بسيطة أرضية ـ ويبدو أنهم يجب أن يفعلوا ذلك إذا أرادو أن يعيشوا في العالم . إضافة إلى ذلك فإن السياق الأساسي للمنظور الديني ، في مفهومه الصحيح ، وكما يظهر في الطقوس أو على الأقل في نوع من السياق الاجتماعي النفسي يختلف عن مسيرة وإيقاع الحياة اليومية ، فهو نوع متميز من النشاط أو طبع خاص متميز . وهنا فقط نحس بالبركة بدلاً من مجرد مناقشتها هنا يمكن الغوص في الفراغ المطلق بدلاً من مجرد التنظير عنه ، وحيث تسمع الرسالة القرآنية بدلاً من أن يصفق لها استحساناً فقط فحتى التقي الورع لا ينظر للحياة من خلال منظور لازماني ، سوى في لحظات محددة فقط .

ويقوم على هذه الحقيقة عدد من التبعات . أولها منهجي وقد نذكره هنا كمعبر إلى غيره وبسبب اعتبارات جوهرية أكثر منها لذاته ، وإن كان له صلة بالمقولة العامة التي أعرض لها . فلأن الادراك الديني ، ونقصد بذلك استخدام الرموز المقدسة لتنشيط الايمان ، إنما يتم ضمن سياق وأوضاع معينة وإطار طقوس محدد ، تتضح عندئذ صعوبة تقديم وصف ظواهري دقيق للتجربة الدينية . فحينما يتحدث علماء الأنثروبولوجيا ( أو أي شخص آخر ممن يهتمون بالمنهج الأمبريقي التجريبي ) إلى الناس عن دينهم ـ الذي ، بغض النظر عن كمية الملاحظات التي نقوم برصدها أو كمية الكتب الدينية التي يجب أن نقرأها إذا أردنا أن نفهم أي شيء ـ فإنه من المؤكد أن هذا الحديث سيتم في سياق أوضاع بعيدة جداً عن الأوضاع الدينية بقدر

الامكان . فنحن قد نتحدث معهم في منازلهم أو في العراء أو بعد انتهاء حفلات خاصة أو في أفضل الحالات حينما يكونون يشاهدون طقساً من الطقوس الدينية بشكل غير فاعل . ونادراً ما نستطيع أن نحصل عليهم حينما يكونون فعلاً منخرطين في العبادة .

وفي الواقع هنالك تعارض في مجرد افتراض عمل ذلك : فحديث الفرد إلى عالم الأنثروبولوجيا أو عالم الاجتماع أو عالم النفس عن تجربته الشخصية الدينية ليست متساوية تماماً مع تجربته حينما يكون مندمجاً في التجربة الدينية . ويستحيل القيام بالعبادة والتحليل في وقت واحد . ذلك لأن الشخص يكون عندئذ مستغرقاً ومندمجاً كلياً في تجربته التي يعيشها بينما يتطلب تحليل الظاهرة الانفصال عنها والنظر إليها بموضوعية تامة .

وأفترض أن هذه النقطة حينما نذكرها تصبح جلية واضحة بحيث تصبح بديهية كافة . لكنها مع وضوحها غالباً ما لا يلتفت إليها أو على الأقل لا تناقش في الدراسة المقارنة للدين مما يجعل لها تبعات ونتائج أكثر جدية مما نتخيل . وأهم هذه التبعات أو النتائج هو أنه حتى أكثر الاخباريين رغبة في التعاون سيجد بعض الصعوبة في إعادة صياغة أو تشكيل ما الذي يعنيه الدين بالنسبة له ، ومن المؤكد أنه سيصوغ إجابته مستخدماً المصطلحات النمطية الشائعة الاستعمال والتبريرات المفيدة لفهم معقول شائع ، على أنها ربما كانت مضللة إذا ما أخذناها كتقارير احكام محلفين عما يتم فعلاً أثناء إداء الطقس أو الاحتفال الديني أو عند سماع أسطورة أو شفاء مريض أو خلافه .

وربما كان بالامكان توضيح ما أحاول التوصل إليه وما قد يبدو خروجاً ظاهراً عن مسألة الايمان والفعل عن طريق الاستعانة بأبحاث فرويد عن الأحلام وعلى وجه الخصوص مفهوم أو مصطلح « المراجعة الثانوية » عنده الذي يتضمن مسألة رواية الحلم . ففي الواقع ، ربما أحد أعظم إسهامات فرويد في كتابه « تفسير الأحلام » اعترافه الكامل ومواجهته الكلية للمعضلة المنهجية التي أشرت إليها . فالكتاب عمل رائع في القدرة على استخدام فضائل ما هو مفروض بالضرورة ، ضرورة الحصول على معلومات أساسية بصورة غير مباشرة . ذلك لأن الحالم نفسه يكون مستغرقاً أيضاً في تجربته الخاصة حينما يحلم آخذ هذه التجربة بكل لا معقوليتها البدائية ، على أنها حقيقة ( أو واقع ) ويمكن أن يخبر عنها فقط بعد أن يصحو . وعندها سيكون قد نسي

بعض الأجزاء كما نعرف جميعاً ، بل أحياناً قد يكون قد نسي الحلم كله وقد يشوه ويضخم ما يبقى عالقاً في ذاكرته حتى يجعله يبدو معقولاً .

والحالة قد لا تكون مختلفة كثيراً في الدراسات الدينية . فأحياناً ، كما هو الحال في حالات النشوة النفسية بين الأندونيسيين ، قد لا يتذكر المنتشي شيئاً على الاطلاق بعد مرور النشوة سوى شيء غامض وهو عبارة عن مسألة اعتقاد ، ويمكن اعتبار أنه قد مر بتجربة قاسة مجرد ذكرى . وأحياناً أخرى ، مثلاً بعد القيام بزيارة ضريح ولي ، قد يتذكر الزائر شيئاً لكنه يغطيه بمراجعته الثانوية التي تكون حيويتها ومعناها الحقيقي ، أي معناها بالنسبة له ، قد فقدت ، أو على الأقل لا يمكن الحديث عنها إلى الآخرين . بما أننا مهتمون بالدين كمنظور مهتمون أيضاً بالتفسير الذي يقدمه للتجربة التي يمر بها الفرد ، فإننا بالضرورة سنراه من خلال زجاج مظلم كثيف .

بطبيعة الحال ليس تحليل الدين أكثر استحالة من تفسير الأحلام ، وبالذات إذا كانت مشكلة المراجعة الثانوية قد تم التصرف فيها ، كما هو الحال عند فرويد ، وتم تحليلها ومعالجتها . وما هو ليس بجانبي ، بل في الواقع السؤال المحوري في كيف يشكل الدين السلوك الاجتماعي ، هو ذلك التأثير العملي للدين ، مثله مثل معظم الأحلام التي تأتي في شكل صورة باهتة ، والتي تشبه انعكاس تذكر تجربة دينية حقة ، في خضم الحياة اليومية ، ويتأرجح الناس أو على الأقل المتدينون ، فهم بين الاتجاه الديني والمعقول الشائع بصورة متكررة وكلما كان التأرجح أعظم كانوا أكثر تديناً وكما هو حال الحلم المتكرر ، تأتي التجربة الدينية المتكررة ـ في شكل نشوة منسية أو في شكل تضحية لا مرد لها ـ في لحظة تنتاب الحياة اليومية وتسلط عليها نوعاً من الضوء غير المباشر . وإحدى أهم التأثيرات الاجتماعية للدين ( وإن لم تكن بطبيعة الحال الوحيدة ) تأتي من خلال هذا النوع المنحرف الذي أسميته آنفاً عملية إعادة بناء المعقول الشائع ، فالتصرفات اليومية ترى ، وإن كانت بصورة غامضة وغير محددة وبصورة إسقاطية في سياقها العالم نوعية الحياة ككل وطريقة الحياة وفلسفتها قد تغيرت بمقدار لا يكاد يدرك . لذلك فإن التفريق بين الدين القائم على التجربة والدين الذي يقوم على الذاكرة يعتبر أداة تحليلية مهمة لفهم ظاهرة قد تكون دون ذلك عصية الفهم . وليس أقل هذه الأمور مشكلة العلاقة بين الايمان والعمل ( أو الفعل ) .

فحينما يلتفت الناس إلى الحياة اليومية يرون أشياء في التعابير اليومية ، وإذا كانوا من المتدينين ، فإن هذه التعابير اليومية ستؤثر بصورة ما على اعتقاداتهم الدينية وذلك أن طبيعة الايمان ، حتى ما كان منها أقل ميلاً إلى الآخرة أو أقل أخلاقية ، غالباً ما تدعى سلطة فعالة على سلوك الانسان . فالالتحام الداخلي في رؤية العالم وفلسفته ، كما اعتقد ، هو جوهر المنظور الديني ، وعمل الرموز الدينية هو إحداث ذلك الالتحام ، على أن اللقاء الايحائي مع هذه الرموز لا يتم في عالم الحياة اليومية المعاشة أو عالم المعقول الشائع وإنما يتم ضمن سياقات إجتماعية غالباً ما تكون منفصلة عنه . وما على المتدينين أن يتعاملوا معه في الحياة اليومية ليس مجرد الدواعي المباشر للواقع الفعلي أو ما يمكن أن يفهم من أنه كذلك وإنما ذاكرة مثل هذا الوعي . فهم يشبهون فلاسفة كهف أفلاطون ، ما يزالون في عالم الأشباح التي يفسرونها بطرق مختلفة نتيجة لأنهم كانوا في ضوء الشمس للحظة لكنهم على غير شاكلة فلاسفة كهف أفلاطون ، مشكلتهم ، على الأقل فيما يخصنا هنا ، ليس فيما يتعلق بإيصال وصف الأشياء خارج الكهف بقدر ما هي محاولة إعطاء معنى أكثر عمقاً لما يحدث داخل الكهف نفسه .

وإذا ما تركنا موضوع الصور جانباً والتي في الواقع تكون صعبة عند الحديث عن موضوعات كهذه ، فإن للاعتقاد الديني تأثيره على المعقول الشائع ولكن لا عن طريق استبداله وإنما عن طريق الاندماج فيه فأن يتأمل كالجيكا شيء لكن أن يكون موضوع تأمله إنشاء ماتارام شيء آخر . أن يصلي اليوسي في المقبرة شيء ولكن تؤدي صلواته ودعواته إلى تواضع مولاي إسماعيل شيء آخر . فالاعتقاد الديني وسط الطقوس ، حيثما تحيط بالانسان كلية ، رابطة إياه ، قدر اهتمامه ، بأعمق أسس الوجود ، كذلك فإن الاعتقاد الديني مثله مثل الأفكار والمفاهيم والأحكام والعواطف التي تحولها تجربة يتطلبها إيقاع الحياة اليومية ليست ببساطة الشيء نفسه . فالأول مصدر للثاني ، على أن الثاني هو الذي يشكل الفعل الاجتماعي .

إلى أي مدى تشكله وبأي طريقة تلك بطبيعة الحل مشكلة أخرى . وهنا يجب أن نفرق بين ما يمكن أن أسميه بقوة النمط الثقافي ، وليس فقط الدين ولكن أي نظام رمزي يستخدمه الناس ليعبروا عن تجربة ما ، وما سأدعيه محدودة أو مداها .

وأعني « بالقوة » التفاصيل التي عن طريقها يتم استبطان نموذج ما في

شخصيات الأفراد الذين يتبنونه ومركزيته أو هامشيته في حياتهم ، ونعرف جميعاً بأن مثل هذه القوة تختلف من فرد إلى آخر ، فبالنسبة للبعض ، يكون ولاؤه الديني هو محور وجوده كله ، فإيمانه هو ما يعيش من أجله وهو غالباً ما يكون مستعداً للموت من أجله ، فهو سكران بحب الله وتأخذ المتطلبات النابعة من الاعتقاد الديني على حياته اليومية الأولوية على ما عداها من مصادر ـ سواء كانت هذه المصادر هي المعرفة العلمية أو التجربة الجمالية أو الاهتمامات الأخلاقية أو حتى الاعتبارات العلمية . أما بالنسبة لشخص آخر ولا يشترط بأن يكون أقل إيماناً ، ولكن إيمانه أكثر رقة ، نجد أنه يشغل نفسه ليس كلياً بالايمان إنما يشغل نفسه بالدنيا ، فهو يخضع صيغ الفهم للأشكال الدينية بصورة أقل آنية وأقل شمولية . ويمكن لوجهات النظر الأخرى أن تسيطر ـ فهنالك أيضاً وجهة النظر العلمية ووجهة النظر الجمالية للمتشددين كما هو الحال بالنسبة للنظرة الدينية . وهكذا يحدث التباين في مثل هذه الأمور ، حتى ضمن سياق المجتمع الواحد . وإذا ما تحدثنا بلغة الاحصاء ، مستخدمين مصطلحات المتوسطات والتوزيعات ، فإن هذه الفروق ستظهر أيضاً بين المجتمعات ( الشوامل ) . وربما كان من الصعب البرهنة على أن المجتمع المغربي يأخذ مسألة الدين بصورة أكثر حتمية ، وإن لم تكن بالضرورة أكثر إخلاصاً من المجتمع الأندونيسي . ويمكن للقارىء العزيز أن ينظر في هذا الخصوص إلى الهنود والصينيين وإلى الارلنديين والفرنسيين وإلى الاسكتلنديين والبروسيين . فالذين يؤمنون بنفس الدرجة ، ليسوا بالضرورة بنفس الدرجة من التقوى .

وأعني بالحدود أو المدى السياقات الاجتماعية التي تقوم ضمنها الاعتبارات الدنية التي تعتبر ذات صلة مباشرة بدرجة متفاوتة . فمن الواضح أن القوة والحدود مرتبطة على أساس أن الانسان الذي يكون الدين بالنسبة له أمراً شخصياً مهما سيكون بالطبع أكثر ميلاً لتوسيع دائرة سيطرته على قطاعات واسعة من الحياة ـ أي أن يجعل يد الله تمتد إلى كل شيء من أكله إلى مردود انتخاباته . على أن قوة الله ليست حدوده . فقوة الدين عموماً في المغرب أعظم منها في أندونيسيا ، ولكن كما اقترحت عدة مرات من قبل حدود أضيق ، ففي أندونيسيا يكاد كل شيء أن يكون له لون ميتافيزيقي وإن كان بصورة خفية ضمنية ، فكل جوانب الحياة اليومية ذات طعم متسام مبهم ومن الصعب عزل جزء منها تكون فيه المعتقدات الدينية أو المواقف

المشتقة منه تلعب دوراً أكبر مما تلعبه العوامل الأخرى . أما في المغرب فمعظم جوانب الحياة اليومية علمانية بصورة كافية لتناسب العقلائي الملتزم . والاعتبارات الدينية ، بالرغم من كثافتها ، لا تلعب دوراً سوى في أماكن محدودة المعالم للسلوك ولذلك يكون الشخص عنيفاً مثلاً في الأمور التجارية والسياسية التي في أوج سوئها تذكرنا بالتزاوج بين الوحشية المهنية والتقوى الشخصية التي نجدها مثلاً عند بعض المبتزين الأمريكان . وعلى أي حال فإنه من الضروري ، عند مناقشة الطريقة التي يتم بها استيعاب المعتقدات والعواطف الدينية إلى تيار الحياة اليومية أن نفرق بين البعد الرأسي والبعد الأفقي . أي أن نفرق بين المستلزمات النفسية للنمط الثقافي والبعد الاجتماعي للمجتمعات . وإذا سألت مثلاً هل هنالك عودة للدين في الولايات المتحدة الأمريكية اليوم : فإننا نستطيع أن نرى بأن مثار معظم الاختلاف يدور حو ماذا نقصد بعودة الدين ، فهل المقصود هو زيادة قوة الدين أو اتساع حدوده . فبالنسبة للذين يعتبرون العودة إلى الدين شيئاً خيالياً يقولون بأن أهمية المعتقدات الدينية الكاثوليكية والبروتستانتية واليهودية في حياة الأفراد ليست فقط ضعيفة ولكنها تضعف أكثر مع الوقت أما الذين يعتقدون بأن هنالك عودة صحيحة فإنهم يشيرون لزيادة العضوية في الكنيسة وازدياد أهمية المؤسسات والمنظمات الدينية وزيادة أهمية المنخرطين في سلك رجال الدين في أوضاع إجتماعية حرجة مثل أولئك الذين يقودون أو يعملون في حركة الحقوق المدنية أو السلام العالمي .

والهدف بالطبع أنه قد يكون الطرفان على حق أي أن قوة الاعتقاد الديني مقاسة على أساس الاستجابة للرموز المقدسة ليست أعظم ، وأن المعتقدات الدينية ذات أهمية محورية بالنسبة لحفنة من الناس فقط ولكن في الوقت نفسه فإن أهمية مثل هذه المعتقدات يعتبر ذا أهمية هامشية بالنسبة للأمور والاهتمامات الاجتماعية التي توسعت مؤخراً بصورة لافتة للنظر . والمسألة الحرجة التي ينبغي أن تدرك هي أن التعقيدات المتخفية فيما يبدو كسؤال بسيط ومباشر ، أعني كم هو مهم الاعتقاد الديني في توجيه السلوك الانساني ؟ وأن مثل هذا الادراك قد يجعلنا ربما قادرين على التعامل مع السؤال ، لكنه على أي حال سيجعلنا على الأقل قادرين أن نضع نهاية للاجابات السطحية .

وعلى ضوء هذه المفاهيم يمكننا عندها ، أن نقول بصورة مؤكدة ماذا حدث

للاسلام في المغرب وأندونيسيا . فإذا كان التأثير الرئيسي للتجربة الدينية على السلوك الانساني يأتي من الأصداء الخافتة لتلك التجربة في الحياة اليومية فعندها تكون العقلية الدينية هي العقلية التي تحاول أن تحافظ على الاهداء في غيار التجربة .

لم ينتج التعامل مع الرموز المقدسة ، عبر القرون وبالذات فيما أسميته بالفترة الكلاسيكية من حوالي 1500 ـ 1800 في كل من القطرين مجرد صيغ متميزة للايمان وإنما أنتج كذلك أساليب حياة متميزة أيضاً ، موازية لتلك الصيغ الدينية المتميزة ومتجانسة معها . فلقد قوت رؤية العالم وفلسفته كل منهما الآخر بسبب الطريقة التي ظن الناس أنهم يجب أن يعيشوا حياتهم ولدرجة معقولة عاشوها فعلاً بالاضافة إلى الحقائق التي ظنوا أنهم يخافونها عند أضرحة الأولياء أو مسرحيات الظل ، مندمجاً مع بعضها البعض في صورة عضوية ، بل في اتحاد كامل . ولا يعني هذا بأن الكل كان متديناً تديناً عالياً أو أن الكل كان يتصرف بصور نمطية محددة . وإنما تعني المفاهيم والقيم والمشاعر التي كانت تقود السلوك اليومي ، بصورة قوية ومؤثرة ، تأثرت بما يعتقده المؤمنون بها ، كوحي لنظام الوجود الأساسي . واختلفت الاستجابة الروحانية عندئذ كما تختلف الآن وربما بنفس الدرجة . وكانت هنالك فجوة بين المثاليات الاجتماعية والممارسة الاجتماعية كما هو الحال الآن ، بل وربما أكثر . وما يختلف الآن هو أنه حتى المستجيب روحياً يجد أن الوحي صعب الوصول إليه ، على حين تستمر حياة غير المستجيب إلى درجة كبيرة معتمدة على افتراض عدم وجود وحي .

وتبقى التأملات والتطلعات في التجربة الدينية في الحياة اليومية مهمة جداً في كل من المغرب وأندونيسيا . لكنها أصبحت وبصورة متزايدة مجرد تأملات وأصداء وتطلعات للتجارب مر بها آخرون أكثر منها تجارب يعتمدون عليها لملء الاطار الأولي للمعقول الشائع ـ أي أنها صورة روحانية لاحقة إن جاز لنا التعبير . فبطبيعة الحال نجد أن إيقاع وصخب الحياة اليومية ، وإن كانت متكيفة مع الظروف المتغيرة ، لا تختلف اختلافاً كبيراً عما كانت عليه في الأزمنة الكلاسيكية . فالأندونيسيون ما يزالون أفراداً وجماعات مرنين كما كان كالجيكا مرناً وكذلك ما زال المغاربة أفراداً وجماعات متشددين كما كان اليوسي متشدداً . ولكن للعديد منهم وبصورة تتزايد لم يعد الوعي الطقوسي الحقيقي الذي كان يبرر فلسفة الحياة ويعطيها مبررها لم يعد

قريب المنال . ولا أريد هنا أن أؤكد مرة أخرى على التفريق بين المعقول الشائع وما يتعدى المعقول الشائع للايمان ، أو بعبارة أخرى العقلية الدينية التي تقدم ذكرها في القطرين المدروسين . فلقد بدأ فعلاً في المغرب أما في أندونيسيا فإنه لا يزال في الظل . وعلى أي حال فإن العملية قد ابتدأت وعلى ما يبدو ستستمر الحركة ولوقت طويل . وربما كانت العملية قد خطت خطوات بعيدة في بعض بلدان العالم الثالث ، مثلاً في تونس أو مصر إذا ما أردنا الاختصار على العالم الاسلامي . أما في المغرب فلقد خطت العملية خطوات بعيدة جداً ، وقد يكون علينا أن ننتظر حتى في مصر أو تونس ولفترة طويلة حتى تقوم حركة « لا دينية في الاسلام » ترفع شعار « موت الله » .

وفي الوقت نفسه ، لقد عرفنا بعض النماذج العقلية الدينية التي قمنا بمراجعتها في الفصل الأخير ونقصد بذلك النصوصية والمربوطية الملكية الجديدة عند محمد الخامس وبين التوليفية المسرحانية عند سوكارنو . وكلها ما تزال تعمل في الميدان وتحاول أن تصوغ لنفسها المصداقية وعلى أنها أكبر من مجرد إيديولوجية عابرة . ويقوم كل واحد منها على تصور روحي بعدي ـ أي صورة الاسلام الصحيح النقي ، أما على أنها مملكة مملوءة بالبركة ( كما هو الحال في المغرب ) أو أنها الدولة النموذج ( كما هو الحال في أندونيسيا ) ـ وذلك لتعزيز مكانتها .

ولكن مع ذلك لم يستطع أحد بعد أن يفصل ذلك بصورة حاسمة . فلكي تصبح النصوصية تقليداً دينياً حياً ، أكثر من مجرد مجموعة من الإعتبارات المحزنة ، وعلى مقتضي النصوصية أن يقوموا بعملية إعادة تفكير لاهوتي جاد للقضايا اللاهوتية التقليدية ، التي على ما يظهر لا يستطيعون أن يعيشوا بها أو بدونها . ولكن منذ عهد محمد عبده ، الذي على الرغم من تراجعاته وتناقضاته قام بمحاولة بطولية في مراجعة التفكير اللاهوتي وإن لم يتم شيء على الإطلاق ، بالتأكيد في أندونيسيا والمغرب على الأقل على الرغم من وجود بعض الحالات القليلة الشاذة ، حيث لم تقم المراجعة النقدية للمبادىء الإسلامية بعد . فعودة التقليد الإمامي المربوطي الإسلامي في ظل حكم محمد الخامس لم يحمل معه تعريفاً جديداً للعلاقة بين القيم الروحية والقوى الدنيوية ، التي على ما يبدو أنه قد وعد بها لحظة ما ، أو لم يقدم تعريفاً يمكن أن يسهل ، إذ لم يزل التوتر القائم بين الولي والإنسان القوي والذي يزال يؤثر على كافة

المستويات والأصعدة من السلطان إلى الشيخ المحلي في المجتمع المغربي والغالب الأعم في إطار حياة الفرد . فيما يخص سوكارنو والبناء الأسطوري المتسرع الذي أقامه والتلفيق العقائدي الذي حاوله فإنه يذكرنا بحجم التجارب التي قامت بها الثورة الفرنسية في إقامة الدين المدني ، والذي فشل كلياً في تحقيق ما كان يقصد تحقيقه بصورة قصدية : مما جعله يقدم عقيدة تلفيقية وطنية شمولية يمكن للجماهير الأندونيسية الممزقة روحياً أن تصلحه بفعالية .

وهكذا وفي وسط كل هذه التغيرات العظيمة تستمر المشاكل العويصة كما تستمر الإجابات المعروفة لها . وفي الحقيقة ، يظهر أن الإجابات تصبح أكثر ضجيجاً حينما تكون أقل فعالية . فالتفريق المغربي بين صيغ الحياة الدينية وجوهر الحياة اليومية يتقدم إلى نقطة قيام انفصام روحي . أما التشرب الأندونيسي لكل جوانب الحياة ـ الدينية والفلسفية والسياسية والعلمية والمعقولة الشائعة بل وحتى الإقتصادية منها ـ داخل سحابة الرموز ذات المعاني العديدة والتجريدات المفرغة أصبح أقل تأثيراً عما كان عليه لسنوات مضت ، على أن التقدم لم يتوقف ولم يتراجع في الاتجاه المعاكس .

وحينما أفكر في الحالة الدينية في القطرين اليوم ، وبالذات في العلاقة بين الإيمان والعمل ، تبرز إلى ذهني صورتان لشابين ، إذا ما وضعنا جانباً صورة اليوسي ومحمد الخامس وكالجيكا وسوكارنو . أما الصورة الأولى فستكون لطالب مغربي ، على تعليم عال ويتكلم الفرنسية لكنه نشأ نشأة تقليدية ، كما سيصفه الفرنسيون ، راكب طائرة متجهة إلى نيويورك في أول رحلة إلى الخارج حيث سيدرس في جامعة أميركية . فقد يكون خائفاً وجلاً بسبب تجربة الطيران وربما كذلك لما ينتظره عندما تهبط طائرته في أمريكا وسيقضي الرحلة كلها وإحدى يديه قابضة على القرآن واليد الأخرى قابضة على كأس من الخمر . أما الصورة الثانية فهي لطالب ممتاز في الرياضيات والفيزياء يدرس في مرحلة متقدمة في إحدى جامعات أندونيسيا ـ وهو واحد من التلاميذ اللامعين والقلائل والعلماء الواعدين ، ذلك النوع الذي سيطور ويفجر القنبلة الذرية إذا ما تحصل عليه وطنه ، والذي يشرح لي لعدة ساعات نموذجاً معقداً جداً يوضح لي فيه كيف أن حقائق الفيزياء والرياضيات والسياسة والفن والدين سرمدية ، وفي رأيه مندمجة بصورة لا يمكن تميز بعضها عن بعض . ويقضي كل وقت فراغه مشغولاً بهذا النموذج الذي يعني له الكثير ، ذلك لأن الواحد

لا يمكن أن يجد طريقة في الحياة الحديثة بدون بوصلة ، كما يقول .

وفي الواقع يستحيل على الفرد أن يعيش في العصر الحديث بدون بوصلة ، لكن ما هي المواد التي ينبغي أن تصاغ منها هذه البوصلة ؟ هل ستصنع من خيالات تائهة لعالم متناغم ؟ أما أنها ستكون مصنوعة من نصوص مقدسة تحولت إلى تمائم ورقى ؟ وهل سيكون بناء قلاع فكرية يقوم ببنائها المثقفون أو أخلاق مزدوجة ذات أهمية في الصراع القائم من أجل التوصل إلى ما هو حقيقي ؟ أم أنها الآن مجرد أفعال للتأخير ؟ مجرد تراجعات في صورة متخفية ؟ وإذا كان الوضع كذلك فماذا سيحدث لأمثال هؤلاء الطلاب حينما تصبح هذه الحقيقة واضحة جلية ؟ حينما تتجلى لهم حقيقة أنهم لا يمكن أن يفرقوا في حياة توحيدية بلا شكل ويمكنهم أن يجزئوها إلى أجزاء عديدة بحيث يمكن تغطيتها بفنطزيا كونية أو ملاحظات روتينية ؟ وكما علق فرنك أوكانر مرة ، ليس هنالك أيرلندي واحد ممتع حقاً حتى يبدأ في خسارة إيمانه ، كذلك فإن الصدمات التي تنتظر اليوسي وكالجيكا ستحولهم إلى أشخاص ممتعين في انتظار مسافرنا القلق وعالمنا الفيزيائي المضطرب أيضاً ، ومعهم مجتمعاتهم الصاخبة التي يجسدونها .

# الملاحظات والهوامش

## الفصل الرابع

أفضل تحديد لموقف مالينوفسكي مقالته «Magic, Science and Religion» وهي موجودة في كتاب Magic, Science and Religion and Other Essays والتي أخذت منها معظم الاقتباسات الواردة في النص. Chicago, 1948

أما ما يتعلق بليفي بريل فإن أعماله العديدة عن « الفكر البدائي » يمكن مراجعتها في كتابه How Natives Think (tr.), New York, 1926.

وأفكار الفرد شوتس عن عالم كل يوم على اعتبارها « الحقيقة والواقع الكلي » في التجربة البشرية هي كما لخصها في كتابه The Problem of Social Reality, The Hague, 192.

لقد تطورت العديد من الأفكار التي نوقشت هنا وبصورة منتظمة وبتفصيل في عدد من كتاباتي في السنوات العشر الماضية ، حيث وثقت المادة العلمية بصورة أوسع أنظر مثلاً مقالتي :

«Ethos, World View and The Analysis of Sacred Symbols» The Antioch Review 58, (1958) 421-37 «The Growth of Culture and The Evolution of Mind» in J. Scher (ed.) Theories of The Mind (New York, 1962) PP. 713-40, «Ideology as a Cultural System», in D. Apter ed. Ideology and Discontent (New York, 1964), PP.47-40; «Religion as a Cultural System», in H. Banton ed. Anthropological Approaches to The Study of Reglion (London,1966), PP. 204-15; The Social History of an Indonesian Town (Cambridge, Mass, 1965), PP. 119-208; Person, Time and Conduct in Bali, New Haven, 1966; «The Impact of The Concept of Culture on The Concept of Man», in J. Platt, ed., New View of The Nature of Man, Chicago, 1966.

أما الإشارة إلى السيد/ماكنتري فهي من مقالته : «The Logical Status of Religious Belief», in Macintyre, ed. Metaphysical Beliefs (London, 1957) PP. 167-211.

أما الإقتباسات من محمد عبده فهي من كتاب : Cragg, Counsels in Islam, PP. 39.

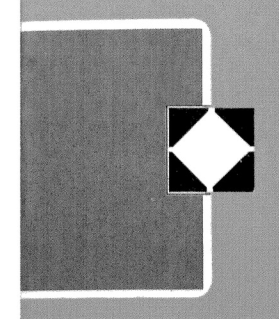
ويمكن الوقوف على وجهة نظر كراج نفسه في ص 37 . ومن أجل الوقوف على رأي معاصر عن الموقف النصوصي في مواجهة العلم والعلمانية ، التي تميز الاستراتيجيتين الملخصتين في النص

على اعتبارها منهج « الكتاب الواحد » ومنهج « الكتابين » أنظر مقالة اسماعيل فاروقي J.R. Al-Faruqui, «Science and Traditional Values in Islamic Society», Zygon, 2 (1969), PP. 231-46.

# فهرست



1993/3/6



## هذا الكتاب

يعرض الأنتروبولوجي المعروف كليفورد غيرتز في كتيّبه الشهير هذا الصادر أواخر الستينات رؤيةً جديدةً لدور الدين في مجتمعين إسلاميين عريقين ومتباعدين: المغرب وأندونيسيا.

إنها الرؤية الأنتروبولوجية التي تركّز على دور الرموز في المجتمعات الانقسامية كما يسميها الأنتروبولوجيون. وقد رأى وقتها بوادر نهوضٍ دينيّ شعائري واجتماعي يتمايز في المجتمعين الملاحظين تبعاً لتمايُز الظروف والأصول الاجتماعية والسياسية والتاريخية. وله رأيٌ دأب على التأكيد عليه في السنوات اللاحقة على صدور هذا الكتيّب يتّصل بدور الدين وإمكانات التجدد الديني، ومهمة الرمز في ذلك كلّه.



دار المنتخب العربي
- بيروت - لبنان